



398.3  
G287  
195138

BOOK 398.3.G287 c.1  
GENNEP # MYTHES ET LEGENDES  
DAUSTRALIE



3 9153 00124349 4









MYTHES ET LÉGENDES  
D'AUSTRALIE

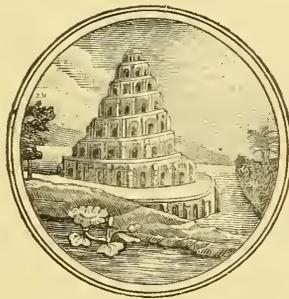


ARNOLD VAN GENNEP

Diplômé de l'École des Hautes-Études (Section des Sciences religieuses).

MYTHES ET LÉGENDES  
D'AUSTRALIE

ÉTUDES D'ETHNOGRAPHIE ET DE SOCIOLOGIE



LIBRAIRIE ORIENTALE & AMÉRICAINNE

E. GUILMOTO, Éditeur

6, Rue de Mézières, PARIS

~~798.2~~

~~6-81~~

173 / 30  
173 / 35  
173 / 38

AU D<sup>r</sup> PAUL RAUGÉ



## PRÉFACE

---

En dehors des pages que leur a consacrées M. J. Deniker dans ses *Races et Peuples de la Terre* et de quelques articles traitant de points spéciaux dus à MM. Emile Durkheim et Marcel Mauss, il n'existe pas en français d'ouvrage qui véritablement permette de juger ce que valent, aux points de vue mental et culturel, les indigènes de l'Australie.

Cependant il a paru ces années dernières quelques travaux anglais considérables, fort détaillés et intelligemment illustrés, qui ont obligé les ethnographes à modifier l'idée qu'ils se faisaient de ces demi-civilisés. Des savants allemands ont également compris l'intérêt des problèmes qui se formulent dès maintenant à leur sujet. Il semble donc utile de mettre le public français lui aussi à même de se faire des idées précises sur des questions actuellement très discutées.

On trouvera ici une étude de quelques faits de portée générale à laquelle fait suite un recueil annoté de légendes. Ces deux parties sont intimement liées, et de telle manière que la première, systématique, peut être considérée comme le commentaire de la seconde, ou celle-ci comme l'illustration de l'exposé. C'est là, semble-t-il, un bon procédé de présentation d'un recueil de traditions qui ne seraient pas notées directement par l'auteur. Celui-ci se doit, dès lors qu'il traduit des récits déjà publiés et ce en

quelque langue que ce soit, de les situer dans leur milieu, tant par des commentaires en note que par un exposé systématique. Du fait même que les récits populaires sont la production de collectivités, la simple comparaison de leurs thèmes ne saurait en assurer l'intelligence vraie. Ce qui se raconte s'explique par ce qui se fait, et inversement. Il faut donc étudier ensemble ces deux modes d'activité.

Parmi les nombreux problèmes qui se formulent lorsqu'on étudie de près les tribus australiennes, je ne pouvais, en un volume comme celui-ci, en retenir que quelques-uns ; j'ai dû faire aussi un choix dans leur fonds légendaire, très riche et très varié. On trouvera donc étudiés ici : la place des Australiens dans l'humanité et les rapports entre leur type somatique (race) et leur type culturel (civilisation) ; ceux des deux systèmes de filiation au point de vue de leur synchronisme possible ; la portée sociologique des idées des Australiens sur la conception ; certains aspects d'une théorie dynamiste du monde ; la coexistence en Australie de deux doctrines religieuses, l'une exotérique, l'autre ésotérique ; les rapports du récit (mythe) et du geste (rite) religieux. Enfin sera discutée la valeur historique et sociologique des récits traditionnels.

Au moment de mettre sous presse, la publication d'un livre nouveau d'Andrew Lang (*The Secret of the Totem*, Longmans) m'a fait supprimer, pour éviter une redite inutile, un chapitre de l'*Introduction* sur les rapports du système de classes et du totémisme dont les conclusions étaient, à peu de chose près, identiques à celles de M. Lang, et compléter deux chapitres par des notes additionnelles critiques.

A. v. G.

## NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

---

Les publications les plus fréquemment consultées pour ce volume et dont j'abrège le titre sont les suivantes :

A) R. BROUGH-SMYTH. *The Aborigines of Victoria, with notes relating to the habits of the Natives of other Parts of Australia and Tasmania, compiled from various sources.* Melbourne, 1878, 2 vol. in-4°. (Abrégé : *Abor. Vict.*)

Compilation peu recommandable : Brough-Smyth a accepté ses informations de toutes mains et les a insérées sans en faire préalablement la critique. Le lieu de collection des légendes n'est que rarement indiqué avec exactitude; le texte en est donné plus rarement encore; et les traductions en anglais ont subi parfois des remaniements. En outre l'abus des majuscules et des noms indigènes pour les animaux individualise les personnages légendaires.

B) E.-M. CURR. *The Australian Race. Its origin, languages, customs, place of landing in Australia, and the routes by which it spread itself over that continent.* Melbourne et Londres, 1886, 3 vol. et atlas, in-8°. (Abrégé : *Austr. Race.*)

Compilation par questionnaire intéressante au point de vue philologique mais où l'on trouve peu de légendes et trop de théories hasardées. T. II, p. 242-283, est reproduit le bon opuscule de Taplin, *The Folk-Lore, Manners, Customs and Languages of the South Australian Aborigines*, Adélaïde, 1879, auquel j'ai fait quelques emprunts, et qui complète une autre publication du même auteur (*The Narrinyeri*, 2<sup>e</sup> éd., Adélaïde, 1878); de même t. II, p. 44-105, est reproduit *in extenso* un travail souvent cité de S. Gason, *The Dieyerie Tribe*, Adélaïde, 1874, dont maintes affirmations doivent être corrigées à l'aide du livre récent de M. Howitt.

C) Mrs. K. LANGLOH-PARKER. *Australian Legendary Tales; Folk-Lore of the Noongahburrahs as told by the Picanninies, with*

*Introduction by Andrew Lang. Melbourne et Londres (Nutt), 1897, in-8°. (Abrégé : Austr. Leg. Tales.)*

D) MRS. K. LANGLOH-PARKER. *More Australian Legendary Tales, with Introduction by Andrew Lang. Melbourne et Londres (Nutt), 1898, in-8°. (Abrégé : More Austr. Leg. Tales).*

Ces deux recueils importants, auxquels j'ai fait quelques emprunts seulement, sont malheureusement peu utilisables par la faute même de M<sup>me</sup> K. L.-Parker. Si l'auteur prend soin de nous avertir que les légendes de son premier volume ont toutes été recueillies par elle-même chez les Nungahburrah (qui vivent sur les rives de la Narran, Nouvelle-Galles du Sud), elle se contente, dans la préface du second, de dire que quelques-unes de ces légendes ont été recueillies par elle-même et d'autres par divers informateurs et proviennent soit de l'une des neuf tribus (dont les Nungahburrah) qui parlent le dialecte *euahlayi*, soit d'autres tribus de la Nouvelle-Galles du Sud et du Queensland. Pour rendre utilisable ce deuxième recueil, il aurait suffi à M<sup>me</sup> K. L.-Parker d'indiquer à propos de chaque légende la tribu de l'informateur. En outre l'auteur a cru utile de retraduire en nungahburrah les divers noms dialectaux des animaux et des objets dont il est parlé dans les récits. Le maintien de ces noms sous leur forme indigène, soulignée par une majuscule, introduit encore une nuance gênante : car on ne sait si les indigènes personnifient à ce point leurs héros, ni s'il s'agit d'animaux-types ou d'animaux quelconques (cf. à ce point de vue les difficultés que présente l'interprétation des légendes n<sup>os</sup> LVI et XCIX du présent volume). Enfin les textes ont été soumis à un remaniement littéraire, que M<sup>me</sup> K. L.-Parker aurait voulu, hélas ! plus littéraire encore. Les folk-loristes d'Europe savent où le souci du style peut conduire en ces matières.

Quant aux préfaces de M. Lang, elles sont intéressantes en ce que cet écrivain réputé y précise, à propos des légendes où joue un rôle *Bayamie*, ses opinions sur les Dieux suprêmes australiens, opinions formulées d'abord dans *The Making of Religion*, Londres, 1898, et critiquées en détail par E. Sidney Hartland, *The High Gods of Australia Folk-Lore*, 1898). M. Lang répondit dans *Australian Gods, a reply (Folk-Lore, t. X, 1899, p. 1-47)* et M. S. Hartland maintint ses critiques avec *Australian Gods, a rejoinder (ibidem, p. 47-57)*. Cependant M. Lang s'était adressé à M<sup>me</sup> K. L.-Parker ; il publia avec elle un court article intitulé *Australian Religion (ibidem, p. 489-495)* en même temps que son Introduction au second recueil de contes. Enfin M. Lang reprit et renforça tous ses arguments dans la *Préface* à la 2<sup>e</sup> édition de *The Making of Religion* (1900).

Depuis, la discussion a perdu de son acuité, la publication des volumes de Spencer et Gillen et du recueil de M. O. Siebert ayant à la fois attiré l'attention des théoriciens sur d'autres points et apporté des éléments d'appréciation nouveaux.

Pendant l'impression du présent volume, M<sup>me</sup> K. L.-Parker a publié son livre annoncé (*The Euahlayi Tribe*, Constable) par M. Lang qui le présente au public dans une Introduction où il résume l'argumentation

de *The Secret of the Totem*. Je trouve au contraire confirmation dans le livre de M<sup>me</sup> Parker (*Eu. Tr.*, p. 50-52) des hypothèses de M. Frazer et des miennes (cf. chap. v et vi de mon *Introduction*) sur la portée chez les Australiens méridionaux, malgré le silence des observateurs, des croyances sur le mécanisme de la conception, semblables à celles des Australiens centraux et orientaux ; et de cette autre (voir p. 93-95, note) que *bayamie* semble avoir été d'abord un terme collectif (cf. *Eu. Tr.*, p. 4-6). On trouve au chapitre ix *Eu. Tr.*, p. 95-104) quelques légendes intéressantes sur les corps célestes.

E) BALDWIN SPENCER et F.-J. GILLEN. *The Native Tribes of Central Australia*. Londres, Macmillan, 1899, in-8°, 671 pages, 139 figures, et 4 planches. (Abrégé : *Nat. Tr.*)

F) BALDWIN SPENCER et F. J. GILLEN. *The Northern Tribes of Central Australia*. Londres, Macmillan, 1904, in 8°, 784 pages, 315 figures, et 2 planches. (Abrégé : *North. Tr.*)

Ces deux volumes, remarquables à tous les points de vue, constituent une monographie détaillée des tribus de l'Australie Centrale depuis le lac Eyre (tribu Urabunna) jusqu'au golfe de Carpentarie (tribus Mara et Anula). M. Gillen en sa qualité de Protecteur des Indigènes avait réussi à s'affilier aux sociétés totémiques des Arunta, au milieu desquels il vivait depuis longtemps ; il a fait affilier aussi M. B. Spencer, professeur de biologie à l'Université de Melbourne ; et c'est en qualité de membres pleinement initiés que ces deux savants ont pu observer à loisir la vie des tribus de l'Australie Centrale, dont plusieurs n'avaient même jamais vu de Blancs. Rarement des voyages d'exploration ont été faits dans d'aussi bonnes conditions de compétence : et les résultats obtenus sont proprement merveilleux.

Cependant, en ce qui concerne la manière de reproduire les traditions australiennes, une critique est nécessaire. D'abord on regrette l'abus des majuscules, qui individualise trop les personnages ; on regrette aussi l'absence des textes. Et la traduction, au lieu de suivre strictement l'original, est libre. Dans ces conditions on se trouve gêné pour apprécier exactement la portée réelle des traditions, le sens précis de plusieurs passages, la nature vraie des personnages et les qualités mentales des Australiens centraux. Quelques-unes de ces traditions sont données assez en détail ; d'autres sont résumées. Il en est qui sont groupées dans un chapitre spécial ; d'autres sont intercalées dans la description des cérémonies auxquelles elles se rapportent. D'où des répétitions, des omissions, des flottements. Mais ces défauts peuvent, après tout, être aisément corrigés et n'importent que peu au regard des nombreux mérites de ces deux volumes.

Sur la théorie du totémisme des Australiens centraux, voir surtout Spencer et Gillen, *Some Remarks on Totemism, Journal of the Anthropological Institute*, 1898, p. 275-280 ; J.-G. Frazer, *Observations on Central*

*Australian Totemism*, *ibidem*, p. 281-286; J.-G. Frazer, *The Origin of Totemism*, *Fortnightly Review*, avril et mai 1899; A. Lang, *Mr. Frazer's theory of Totemism*, *ibidem*, janvier 1900; E. Durkheim, *Sur le Totémisme*, *Année sociologique*, t. V (1902); J.-G. Frazer, *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, *Fortnightly Review*, septembre 1905, enfin A. Lang, *The Secret of Totem*, Londres, 1905.

G) A. W. HOWITT. *The Native Tribes of South-East Australia*. Londres, Macmillan, 1904, in-8°, 819 pages, 58 figures, 10 cartes. (Abrégé : *S. E. Tr.*)

Ce livre est le résultat de quarante années d'enquêtes dans l'Australie méridionale. Plusieurs chapitres ou fragments de chapitres avaient paru dans divers périodiques d'Angleterre et d'Australie. M. Howitt a réuni ces articles, les a mis au point, et les a fait précéder d'une Introduction ethnologique et enrichis de légendes (d'abord publiées dans le *Journal* de l'Institut Anthropologique de Londres, 1901, p. 100-129, avec carte), que lui a communiquées le rév. O. Siebert qui vit depuis plusieurs années dans la région du lac Eyre, habitée par des tribus qui ne diffèrent que par leurs dialectes et constituent la « nation » Dieri. A cette nation appartiennent les Urabunna qui sont la tribu la plus méridionale qu'aient étudiée B. Spencer et F.-J. Gillen. D'autres légendes, recueillies aussi par M. Siebert, ont été publiées par miss Howitt : *Some Native Legends from Central Australia*, *Folk-Lore*, t. XIII (1902), p. 403-417.

Dès maintenant, et sans attendre la publication du Recueil manuscrit appartenant à Miss Howitt auquel il est souvent renvoyé dans *S. E. Tr.*, on peut considérer la manière de procéder de M. O. Siebert comme excellente. Le texte est rendu très fidèlement, sans spécial souci littéraire, et accompagné de notes explicatives, en sorte que le récit est exactement situé dans le milieu social. Il est à souhaiter que les futurs collecteurs de légendes australiennes prennent modèle sur M. O. Siebert et sur ses éditeurs, M. et miss Howitt.

H) W.-E. ROTH. *Ethnological Studies among the North-West-Central-Queensland Aborigines*. Brisbane, 1897, in-8° avec planches. (Abrégé : *N. W. C. Qu. Ab.*)

I) W.-E. ROTH. *North Queensland Ethnography*, *Bulletin*, n° 5, *Superstition, Magic, and Medicine*. Brisbane, janvier 1903, in-4°, 42 pages et 44 figures. (Abrégé : *Sup. Mag. Med.*)

J) W.-E. ROTH. *North Queensland Ethnography*, *Bulletin*, n° 7, *Domestic Implements, Arts and Manufactures*. Brisbane, août 1904, in-4°, 34 pages et 264 fig.

Les publications de M. Roth sont, pour leur importance et leur exactitude scientifique, à mettre au-dessus même de toutes celles citées jus-

qu'ici. Chaque fait observé est strictement localisé, chaque objet et chaque institution décrits à tous les points de vue. Si cependant les travaux de M. Roth, que j'ai largement utilisés dans l'*Introduction*, ne m'ont pas fourni beaucoup de Légendes, cela tient à ce que les indigènes du Queensland, du moins ceux étudiés jusqu'ici, se racontent des récits qu'on classerait plus volontiers parmi les contes à personnages purement animaux, le caractère totémique des animaux mis en scène n'étant guère certain, et la relation de ces récits avec les institutions semblant lointaine. Les traductions de M. Roth sont simples et précises.

On remarquera que j'en'ai utilisé, pour en extraire la matière de ce Recueil, que des publications se rapportant à l'Australie Centrale, Méridionale et Orientale. Un tiers environ du continent australien demeure en effet pour ainsi dire inexploré au point de vue ethnographique. Et plutôt que de donner des aperçus et de proposer des conclusions forcément hypothétiques, j'ai préféré ne parler ici que des tribus connues à fond parce que leur étude permet, grâce à la connaissance qu'on a du détail de leur vie sociale, de formuler et parfois de résoudre des problèmes d'une portée générale.





# INTRODUCTION

## I

### TYPE SOMATIQUE ET TYPE CULTUREL DES AUSTRALIENS

La ressemblance d'un grand nombre d'Australiens de diverses régions avec des groupements européens et asiatiques a maintes fois étonné les explorateurs, amusé les colons et intéressé les théoriciens. C'est ainsi qu'un missionnaire, M. Ridley, disait des Kamilaroi de l'État de Victoria : « Quelques-uns ressemblent à des Hindous, d'autres à des Nègres, et il n'est pas rare de rencontrer dans une « station » des Australiens qu'on a nommés Paddy ou Sandy à cause de leur facies irlandais » ; d'autres semblaient de vrais Juifs (1). Richard Semon prétend avoir rencontré en Australie des Noirs que, n'étant leur couleur, on aurait pris pour des Allemands du Sud ; il a aussi noté que maintes physionomies d'Australiens rappellent divers types européens (2). Quiconque d'ailleurs feuillette les deux volumes, bien illustrés, de Spencer et Gillen, rencontre souvent des figures de connaissance.

(1) Ridley, *Kamilaroi*, Sydney, 1875, p. 166.

(2) R. Semon, *Australier und Papua*, Correspondenzblatt der Deutschen Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1902, p. 13 ; Schoetensack, *Die Bedeutung Australiens für die Heranbildung des Menschen*, Zeitschrift für Ethnologie, 1901, p. 136.

Sans doute de telles constatations n'ont qu'une portée scientifique relative; et l'on ne saurait fonder sur elles seules des classifications rigoureuses, puisqu'elles sont d'ordre subjectif et individuel. Pourtant la physionomie est, elle aussi, un caractère anthropologique, seulement plus fuyant et plus malaisé à définir que d'autres. A quoi l'on remédie en examinant des vivants ou des photographies par séries et en tâchant de fixer, par superposition, un facies-type. En outre, que des impressions identiques aient été éprouvées, en présence des mêmes sujets, par des individus de nationalité et d'instruction diverses, cela montre au moins qu'il existe un ensemble de faits dont nul ethnologue n'a le droit de faire fi. Dans certains cas, l'étude comparée des physionomies fait voir de suite des parentés ethniques que l'anthropologie et l'ethnologie démontrent aussi, mais à grand renfort de preuves mortes (1).

Frappante surtout apparaît, par ce moyen, la ressemblance des Australiens avec les Aïno du Japon, les Wedda de Ceylan, les Toda de l'Inde, et certains groupements abyssins. Reste à savoir si ces ressemblances dénotent l'appartenance de toutes ces populations à un même type biologique, à une même race, quelle est cette race et comment s'en expliquer la diffusion. Et d'abord, y a-t-il une ou plusieurs races australiennes, et quelle est leur répartition ?

A première vue, les Australiens semblent constituer une race unique et homogène. Comme traits caractéristiques et distinctifs, J. Deniker leur reconnaît : une peau d'un brun chocolat foncé, une taille au-dessus de la moyenne (1 m. 67), des cheveux noirs, frisés ou ondulés, une tête très allongée (dolicho céphalie), des arcades sourcilières proéminentes, un nez aplati très large aux narines et mince à la racine; des lèvres épaisses parfois projetées en avant; une capacité crânienne médiocre un système pileux développé sur tout le corps (2). Les Australiens formeraient « un groupe ethnique et même une race à part dans l'humanité; malgré quelques différences locales, il

(1) Voir, pour un cas probant de l'application de cette méthode, E. Bætz *Menschenrassen Ostasiens mit specieller Rücksicht auf Japan*, Verhandlungen der Berliner Gesellschaft für Anthropologie, Ethnologie und Urgeschichte, 1904, p. 466 et sqq. et planches.

(2) J. Deniker, *Races et Peuples de la Terre*, Paris, 1900, pp. 344 et 550

présentent une grande unité, aussi bien au point de vue somatique qu'au point de vue des mœurs et de la langue » (1). M. Deniker a en conséquence proposé d'appeler *australienne* la sixième race de sa classification (2).

Mais c'est, semble-t-il, sous-estimer l'importance de ces « différences locales » que la majorité des observateurs nomment justement des « variations considérables », au point que F. Ratzel (3), après avoir comparé les descriptions des divers voyageurs et les mensurations des anthropologistes, en arrive à affirmer nettement : « C'est en vain qu'on chercherait en Australie les caractéristiques frappantes que devrait nous présenter une race strictement définie. » Les explorations et les mensurations plus récentes, entre autres celles de Spencer et Gillen (4), confirment cette opinion.

En réalité, loin d'avoir uniformément ou « en moyenne » la peau d'un brun chocolat foncé, les Australiens montrent, pris en bloc, toutes les nuances depuis le jaune clair jusqu'au noir. Ces variations de pigmentation se rencontrent même dans des tribus peu nombreuses, comme le constate une légende dieri (5). Si sur vingt Arunta examinés par Spencer et Gillen, dix-neuf avaient la peau brun chocolat, le vingtième par contre était bien plus clair; les femmes sont plus claires que les hommes et leurs enfants plus clairs encore pendant les premiers mois.

Les variations sont surtout considérables en ce qui concerne la taille, l'indice céphalique et le système pileux. La taille moyenne de vingt Arunta était de 1 m. 663; mais le plus grand avait 1 m. 782 et le plus petit 1 m. 568; la moyenne de dix femmes était de 1 m. 568, avec pour extrêmes 1 m. 630 et

(1) *Ibidem*, p. 548.

(2) *Ibidem*, p. 339. C'est également l'opinion de R. Semon, *Australier und Papua*, *loc. cit.*, p. 5 : « Il existe un type australien nettement différencié de toutes les autres races, qui ne se trouve que sur le continent australien et à côté duquel il n'en existe pas d'autre. » Une chose en tout cas est certaine : c'est que les Australiens n'ont rien de commun, au point de vue somatique, avec les Papou.

(3) Fr. Ratzel, *Völkerkunde*, 2<sup>e</sup> édit., Leipzig, 1894, t. I, pp. 311-314.

(4) Qui insistent à plusieurs reprises sur l'étonnante amplitude des oscillations individuelles. Cf. *Nat. Tr.*, pp. 37-45; *North. Tr.*, pp. 44, 53, 57, 63, 66.

(5) Voir la légende n° XVIII.

1 m. 515 (1). De même la taille moyenne de 41 hommes adultes Arunta, Kaitish, Unmatjera, Warramunga et Walpari (Australie centrale) était 1 m. 694, avec pour extrêmes un Warramunga de 1 m. 820 et un Arunta de 1 m. 582. Bien mieux, les Warramunga, les Walpari et les Worgaia, qui tous appartiennent à la même « nation » (2) que les Arunta, ont une taille moyenne (15 individus mesurés) de 1 m. 738 contre 1 m. 668, taille moyenne des Arunta, des Kaitish et des Unmatjera; le pays des premiers est bien plus pauvre en nourriture et en eau que celui des seconds (3). Mêmes oscillations et même répartition pour la taille des femmes (4).

L'indice céphalique moyen des Australiens est 71,2, suivant M. Deniker (5), et 71,5 (dolichocéphalie) suivant Spencer et Gillen, qui s'étonnent par suite que la moyenne qu'ils trouvèrent pour vingt hommes Arunta fût de 72,5, avec un indice minimum de 68,8 (hyperdolichocéphalie) et un indice maximum de 80,55 (sous-brachycéphalie); chez dix femmes Arunta, ils trouvèrent comme extrêmes 73,88 et 80,7, avec une moyenne de 73,7 (6). Sans doute, par suite de la nature des cheveux et de la complication, parfois, des coiffures, les mensurations ne sont pas faciles à effectuer; mais, « en tenant compte de toutes les déficiences possibles, il reste que des variations considérables se constatent chez les divers individus » (7). Les mêmes auteurs font une remarque identique à propos des tribus septentrionales de l'Australie centrale. L'indice céphalique de 41 hommes étant de 71,2 (73,2 sur le vivant), soit juste la moyenne générale de M. Deniker, les extrêmes furent 80,5 (un Arunta) et 66,6 (un Warramunga fort intelligent et jouissant d'une grande influence dans sa tribu); de même l'indice moyen des femmes étant 71,3, les extrêmes furent 80,7

(1) *Nat. Tr.*, pp. 37-38.

(2) Ce mot proposé par M. Howitt, et accepté depuis par les ethnographes, désigne un groupe de *tribus* (unité géographique) ayant les mêmes coutumes fondamentales; il a donc un sens non pas politique ni ethnique, mais culturel.

(3) *North. Tr.*, pp. 57-59.

(4) *Ibidem*, p. 59.

(5) *Loc. cit.*, p. 667; mensurations effectuées sur 82 crânes; Topinard, *L'Anthropologie*, p. 533, admettait la moyenne 71,9.

(6) *Nat. Tr.*, pp. 44-45.

(7) *Ibidem*, p. 46.

(une femme Arunta) et 68,4 (une femme Warramunga) (1) : sans doute le nombre des individus mesurés par Spencer et Gillen n'est guère élevé ; mais ce qui nous importe ici, c'est l'amplitude des oscillations.

Les différences individuelles sont tout aussi accusées en ce qui concerne le système pileux, différences qui avaient été remarquées déjà par de nombreux observateurs (2). Il suffira de citer un document récent : chez les Arunta, les cheveux sont toujours ondulés, mais jamais frisés, bien que la barbe le soit parfois ; chez les Kaitish, leurs voisins septentrionaux, on rencontre des individus à cheveux très frisés : chez les Warramunga (au nord des Kaitish) les cheveux sont ondulés ; chez les Tjingilli (au nord des Warramunga), ils sont souvent très frisés ; chez les Gnanji (au nord des précédents) ils sont d'ordinaire ondulés avec parfois une tendance à friser ; chez les Bilinga (au nord des Gnanji) ils sont tantôt ondulés, tantôt frisés ; enfin chez les Anula et les Mara du Golfe de Carpentarie (donc les plus rapprochés des Indonésiens à cheveux droits) les cheveux sont toujours frisés et tendent même chez certains individus à être crépus, signe peut-être, disent Spencer et Gillen, d'une immixtion de sang papou. Mais c'est seulement à cela que se réduirait cette influence supposée des Papou ; on n'en retrouverait nulle trace dans les coutumes (3).

Partout en Australie les cheveux sont d'un noir de jais. Mais leurs différences de nature (4), dont M. Deniker ne tient volontairement aucun compte (5), ont semblé assez importantes à

(1) *North. Tr.*, pp. 63-65.

(2) Et dont parle la légende n° X.

(3) *North. Tr.*, pp. 53-54.

(4) Je passe à l'examen des théories ethnologiques sans discuter les variations, suivant les individus, de quelques autres caractères anthropologiques. Ainsi le nez australien est mince et enfoncé à la racine, mais extrêmement large aux narines, jusqu'à parfois occuper la moitié de la largeur du visage. Mais cet épatement peut être acquis, la coutume de perforer le septum et d'y passer un os déformant le nez des Australiens dès leur enfance. L'arête du nez est tantôt légèrement concave, tantôt droite, tantôt convexe, et l'on rencontre assez fréquemment des Australiens « au type tuif » (Voir la fig. 34 de *North. Tr.*). Enfin certains caractères ostéologiques ne sont pas constants en Australie (très petite capacité crânienne, platycnémie, etc.). Voir pour les détails *Nat. Tr.*, pp. 37, 44-46 ; *North. Tr.*, pp. 35-69 ; Schœtensack, *loc. cit.*, pp. 135-138.

(5) Dans son tableau de classification des races (*loc. cit.*, p. 339) on lit :

M. Keane (1) pour lui faire admettre la coexistence d'au moins deux types fondamentaux : l'un à cheveux crépus, auquel se rattachaient les Tasmaniens, et l'autre à cheveux ondulés apparenté à certaines populations de l'Inde méridionale. M. Keane semble même accepter les théories du Rév. J. Mathew (2), qui rattache le premier de ces types aux Papou et le second aux Dravidiens, et explique les variations individuelles, si considérables, des Australiens par une influence mongoloïde (Malais). « Ainsi s'expliqueraient les cheveux ondulés et la barbe fournie qui caractérisent si nettement les Australiens ; quant aux caractères néanderthaloïdes (3) qui persistent çà et là, ils remonteraient à la première immigration dans le continent indo-austral, celle du précurseur pliocène... et les Tasmaniens ne seraient plus isolés mais apparentés, non à l'Australien moyen, mais aux quelques groupes plus primitifs qui survivent encore en certaines régions (4). » Or, je crois inutile de juxtaposer aux hypothèses de Flower et Lydekker, celles, bien moins fondées, de M. Mathew, auteur peu au courant de la littérature anthropologique récente relative aux populations de l'Océanie, de l'Indonésie et de l'Asie méridionale (5). D'ailleurs

Groupe B. Cheveux frisés et ondulés.

- |                            |   |  |
|----------------------------|---|--|
| a) Peau foncée.            | } | Brun rougeâtre, nez étroit, taille élevée, dolichocéphale :<br>Race éthiopienne.       |
|                            |   | Brun chocolat, nez large, taille moyenne, dolichocéphale : Race australienne.          |
|                            |   | Noir rougeâtre, nez large ou étroit, taille petite, dolichocéphale : Race dravidienne. |
| b) Peau d'un blanc basané. | { | Nez étroit, convexe, à pointe épaisse, brachycéphale :<br>Race assyroïde.              |

(1) A.-H. Keane, *Ethnology*, 2<sup>e</sup> édit., Cambridge, 1896, pp. 286-294.

(2) Voir, de préférence à l'article cité par Keane, le livre plus récent de J. Mathew, *Eaglehawk and Crow*, Londres et Melbourne, 1897.

(3) Voir plus loin.

(4) Keane, *loc. cit.*, p. 292.

(5) Le principal défaut de M. Mathew, c'est de confondre des notions qu'il est nécessaire, l'observation directe l'enseigne, de dissocier, notions de *race* (type biologique), de *civilisation* (type culturel) et de *langue* (type linguistique). En admettant même qu'il y eût des mots et des formes grammaticales d'origine indéniablement malaise dans certains dialectes australiens, cela ne prouverait pas que la *race* malaise a immigré en Australie ; d'ailleurs il n'y a pas de type biologique qu'on puisse appeler *race malaise*, les langues malayo-polynésiennes étant parlées par des groupes somatiquement différents. Voir pour une réfutation détaillée des théories linguistiques de M. Mathew, *S. E. Tr.*, pp. 24-27.

le système pileux n'est que l'un des éléments, au nombre d'une dizaine au moins, par quoi se caractérise un type biologique (*race*).

D'autres théories ont été exposées et critiquées par M. Howitt qui tient compte surtout des données géologiques et paléontologiques du problème. Il rappelle que vers la fin du tertiaire l'Australie était reliée aux îles de la Sonde et que le détroit de Bass, qui sépare la Tasmanie du continent austral, est de formation un peu plus récente. Cependant, « tout ce qu'on peut dire quant à l'antiquité de l'homme en Australie, c'est qu'il y était le contemporain des marsupiaux éteints dont les formes géantes se trouvèrent isolées en même temps que lui lors de la formation des détroits de Torrès et de Bass. D'où suivrait que les Tasmaniens étaient les premiers habitants de l'Australie et que leur survie en Tasmanie fut due à leur isolement par suite de la formation du détroit de Bass. Puis une deuxième race envahit l'Australie, mieux armée et plus civilisée, qui détruisit les hommes par endroits et s'unit aux femmes de la première; elle forma le fond de la population actuelle de l'Australie, où cependant les métis des deux races sont nombreux (1) sauf dans l'Australie du Nord-Est, où vivent de petits groupes Papou ou Mélanésiens (2). »

De quel type biologique sortit la dernière migration? Comme ces Australiens ne sauraient être rattachés ni aux Nègres, ni aux Mongols, ni aux Amérindiens, il resterait qu'ils devaient être de souche caucasique (3) et descendre d'un tronc duquel descendent aussi les populations dravidiennes de l'Inde méridionale (4). Ainsi M. Howitt accepte aussi plusieurs hypothèses de Flower et Lydekker: il rattache les Tasmaniens aux Negritos et les Australiens (ce mot désignant la deuxième race) au groupe ancestral d'où sortirent entre autres les Toda, les Wedda et autres populations peut-être caucasiques à cheveux noirs de l'Asie méridionale (5). En tout cas il admet comme

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 24.

(2) *Ibidem*, p. 29.

(3) *Ibidem*, pp. 29, 32.

(4) *Ibidem*, p. 30.

(5) Du moins c'est l'une des hypothèses de Flower et Lydekker que les populations dites dravidiennes sont « une variété inférieure de caucasiques mélanochroïdes ».

hors de discussion que les habitants successifs de l'Australie vinrent de l'Indonésie par l'isthme aujourd'hui affaissé du détroit de Torrès.

M. Howitt a, comme la plupart des théoriciens qui se sont occupés de cette question, employé surtout des arguments culturels ; il juge que des ressemblances d'instruments et d'institutions prouvent une communauté d'origine. Mais ceci peut être fort dangereux si la comparaison porte sur des généralités au lieu de tenir un compte exact des détails, et si l'on n'a pas eu soin d'abord de déterminer la limite de possibilité des emprunts. En outre, ainsi qu'il a été dit déjà, le type culturel ne coïncide pas nécessairement avec le type somatique.

Spencer et Gillen semblent avoir conscience de cette difficulté lorsque, dans leur essai de reconstitution des migrations australiennes, ils parlent de « courants ». Sans doute ils admettent aussi une première race à laquelle appartenaient les Tasmaniens, et une seconde race constituée par les Australiens actuels, toutes deux venues du Nord (1). Mais ils ajoutent : « Il semble que la migration de cette deuxième race à partir du point d'entrée par le Nord se soit faite suivant trois directions : l'une le long de la côte orientale, l'autre en descendant les rivières vers le Sud-Ouest et la troisième vers le centre du continent (2). On peut dire, dans l'état actuel de nos connaissances, que toutes les tribus australiennes descendent d'ancêtres qui observaient tous certaines coutumes et étaient réglementés par un système social déterminé à un moment donné commun à tous. Dans la suite des temps, au fur et à mesure qu'ils se répandaient sur le continent et se fractionnaient en groupes relativement isolés, ces groupes se développèrent suivant des directions différentes (3). » Parmi ces coutumes primitivement communes, Spencer et Gillen citent le rite d'initiation qui consiste à faire sauter une dent, et (mais celles-ci seraient d'introduction plus récente et venues aussi du Nord) la circoncision et la subincision. Il semble que « les rites les plus anciens pri-

(1) Cf. *North. Tr.*, pp. 15-17. Les arguments et parfois les phrases sont par endroits les mêmes dans *S. E. Tr.*, de M. Howitt et dans *North. Tr.* de Spencer et Gillen, paru quelques mois avant.

(2) *Nat. Tr.*, p. 113 ; *North. Tr.*, p. 17.

(3) *Nat. Tr.*, pp. 54, 117-118.

rent naissance quelque part au Nord et de là s'étendirent graduellement vers le Sud ; c'est d'ailleurs ce que croient les indigènes eux-mêmes à propos de la majorité de leurs coutumes (1). »

A ne considérer que les tribus de l'Australie centrale, les variations actuelles des coutumes proviendraient de l'isolement de plus en plus marqué des divers groupes, isolement causé lui-même par le dessèchement progressif de la partie centrale du continent et qui aurait entraîné en même temps une fixation des coutumes au stade atteint (2). Mais antérieurement au dessèchement, les conditions climatologiques et biologiques permettaient des déplacements faciles et des communications constantes ; pendant la fin du tertiaire et le commencement du quaternaire les crêtes montagneuses étaient beaucoup plus basses que maintenant ; les restes d'une faune relativement riche, surtout en marsupiaux géants (diprotodons), en oiseaux, en crocodiles, etc., prouvent qu'à cette époque il y avait abondance d'eau et de végétation ; les lits de rivières desséchées du bassin du lac Eyre indiquent nettement qu'à cette époque les conditions pluviométriques étaient fort différentes de ce qu'elles sont aujourd'hui ; donc moins d'obstacles naturels et de meilleures conditions de nourriture permettent de supposer que les Australiens étaient autrefois plus nombreux et moins isolés que de nos jours : d'où, en ce temps, une plus grande homogénéité dans les coutumes (3).

De toutes les théories formulées jusqu'ici au sujet des Australiens, c'est certainement celle de Spencer et Gillen qui tient le mieux compte des diverses données du problème, lequel ne peut être d'ailleurs posé que dans des termes restreints, notre connaissance des Australiens de l'Ouest étant encore à peu près nulle.

Cette idée que, vers le commencement du quaternaire l'Australie était plus habitable et plus habitée qu'elle ne l'est maintenant est aussi admise par MM. Klaatsch (4) et Schœtensack (5).

(1) *North. Tr.*, pp. 47-49 ; *Nat. Tr.*, p. 418, note.

(2) *North. Tr.*, p. 49.

(3) *Ibidem*, pp. 48-49

(4) H. Klaatsch dans *Menschheit und Weltall*, t. II.

(5) O. Schœtensack, *Die Bedeutung Australiens für die Heranbildung des Menschen*, *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XXXIII (1901), pp. 127-134 : *Erläuternde Bemerkungen*, *ibidem*, t. XXXIV (1902), p. 104.

Ils ont accumulé des documents de tout ordre et se sont alors trouvés conduits à poser à propos des Australiens le problème du lieu d'origine de l'humanité tout entière. La découverte à Java par le savant hollandais Dubois du crâne d'un être (*Pithecanthropus erectus*) à caractères humains et simiesques à la fois, caractères qui se retrouvent d'une part en Europe (crânes de Spy et de Néanderthal), de l'autre en Australie (arcades sourcilières très proéminentes, allongement et hauteur du sommet du crâne, etc.), et à un moindre degré chez certaines populations d'Afrique et peut-être d'Asie, a conduit ces ethnologues à chercher en Indonésie la patrie primitive de l'homme. Mais il s'agit de l'Indonésie de la fin du tertiaire, laquelle était un isthme reliant une Asie qui comprenait l'actuelle mer de Chine à une Australie avec baie intérieure (1). De cet isthme, les restes à tous points de vue les plus intéressants sont Célèbes et la Nouvelle-Guinée. C'est là qu'on espère d'ordinaire découvrir les survivants du type humain le plus ancien. Or Klaatsch et Schœtensack, tout en admettant cette possibilité, remarquent combien les Australiens actuels (et non pas seulement les Australo-Tasmaniens) présentent des caractères « primitifs », c'est-à-dire rapprochés de ceux du pithécantrophe. Combinant les données géologiques, climatologiques, paléontologiques, anthropologiques et ethnographiques, Schœtensack en est venu à rejeter toute théorie qui fait entrer les Australiens dans leur continent à une époque récente ; il les regarde comme les survivants de la race humaine primitive. Mais les Australiens actuels ne reproduisent pas exactement ce type primitif ; ils ont varié, et varié sur place, sans adjonction d'éléments nouveaux, dans la même mesure que toute la faune du continent. Bien mieux : c'est en Australie que se seraient formées, au cours des siècles, les variétés humaines qui se sont ensuite répandues sur le globe. Ainsi seraient expliquées : *a*) les variations individuelles considérables d'ordre somatique ; *b*) les ressemblances de certains Australiens avec certains groupements paléolithiques d'Europe (Spy-Néanderthal) ou actuels d'Afrique (Nigritiens) et d'Asie (Toda, Wedda, etc.).

(1) Voir surtout à ce sujet les publications récentes des frères Sârasin sur Célèbes. La légende n° I fait, peut-être par hasard, allusion à l'ancienne baie intérieure.

Bref, l'Australie aurait été, vers le commencement du quaternaire, la matrice de l'humanité.

Les critiques qu'on a faites de cette théorie ne l'ont pas affaiblie beaucoup, du moins quant aux arguments d'ordre géographique et anthropologique ; mais les arguments d'ordre ethnographique, auxquels M. Schœtensack attribue la plus grande importance, et qui n'ont guère rencontré de contradicteurs, sont peu convaincants. Les voici :

L'Australien et l'homme paléolithique d'Europe possèdent également le propulseur, le bumerang et le bâton de messenger ; tous deux ignorent l'arc, la flèche, l'art de polir la pierre ; le dingo (chien australien) est la forme primitive des races de chiens méridionales (Océanie, Indonésie, Asie méridionale, Afrique, Europe méridionale) ; enfin la manière de porter les enfants (dans une sorte de sac, sur le dos), de grimper aux arbres (à l'aide d'une corde et en se servant des pouces, très opposables, des pieds), de faire du feu (par sciage), de construire des huttes de branchages, la forme des percuteurs, des haches (de type chelléen), etc., font des Australiens modernes à la fois les plus primitifs, relativement, des hommes et les semblables de l'homme paléolithique européen (1). Celui-ci aurait donc apporté d'Australie des outils et des coutumes qui, depuis bien des milliers d'années disparus de chez nous, servent encore aux tribus australiennes, bien qu'elles se soient, elles aussi, développées et aient atteint un niveau culturel assez élevé.

Les coïncidences notées par M. Schœtensack sont intéressantes. Mais sont-ce mieux que des coïncidences, dues à une similitude de conditions extérieures (climat, faune, flore) ? Le bumerang, par exemple, n'a-t-il été inventé qu'une fois, et cela par l'Ancêtre premier (*Urmensch*), ou bien des expériences semblables ont-elles été faites avec des morceaux de bois élas-

(1) Déjà Lartet et Christy avaient, dans leurs *Reliquiæ Aquitanicæ*, pour s'expliquer l'usage des objets paléolithiques et néolithiques découverts dans le Sud de la France, comparé à ceux-ci les objets usuels des Australiens, mais sans trop penser à une parenté biologique. Quand bien même les théories de Klaatsch et de Schœtensack se trouveraient en définitive être fausses, elles auront eu au moins le mérite d'attirer sur les Australiens l'attention des savants allemands. La France, plus directement intéressée à la solution du problème, puisqu'il s'agit des populations préhistoriques du Midi, demeure inattentive.

tiques en divers lieux et à diverses époques ? Cette deuxième alternative me paraît plus vraisemblable, d'autant plus que le bumerang australien semble n'être, comme l'a peut-être vu M. Roth, qu'une évolution du bâton jeté contre un arbre ou un buisson (1). En fait, il faut aux théories de MM. Klaatsch (anthropologiste) et Schœtensack (ethnographe) le contrôle que leur donneront, ainsi qu'aux théories sociologiques de M. Lang (2), des fouilles méthodiques en diverses régions d'Australie.

Pour fonder sa théorie, M. Schœtensack a choisi parmi les éléments des civilisations australiennes ceux qui lui apparaissaient comme plus « primitifs », tout en reconnaissant volontiers que ces civilisations sont aujourd'hui fort complexes et que depuis le commencement du quaternaire la vie matérielle et sociale des Australiens a dû se modifier considérablement.

Reste à déterminer si les civilisations australiennes modernes présentent des analogies avec d'autres civilisations, c'est-à-dire si elles sont isolées et singulières ou si, au contraire, elles ne sont que parties intégrantes d'autres « cycles culturels ». Posé d'abord par M. Léo Frobenius (3), et résolu par lui d'après une documentation trop hâtive, le problème des cycles culturels océaniens est en ce moment étudié à la fois par M. F. Græbner (de Berlin) et par M. N. W. Thomas (de Londres) qui tous deux ont publié quelques résultats préliminaires de leurs recherches.

Ici encore on constate cette erreur de méthode qui consiste à attribuer la même valeur classificatrice à deux séries d'éléments, les objets (outils, armes, maisons, etc.), d'une part, et de l'autre, les institutions (systèmes de classes, de filiation, de parenté, sociétés religieuses, etc.), et à les reporter ensemble sur les cartes. En outre, ces deux auteurs, tout en admettant la possibilité d'emprunts, ne disent pas quels principes leur permettent de déclarer qu'un objet ou une institution déter-

(1) Cf. Roth, *N. W. C. Qu. Ab.*, p. 129 ; à moins que ce ne soit le contraire : car en ces matières il est toujours difficile de déterminer si une forme donnée est une forme embryonnaire ou une forme dégénérée.

(2) A propos des croyances relatives aux *churinga*, (voir plus loin le chapitre III).

(3) Leo Frobenius, *Die Kulturformen Ozeaniens*, *Petermans Mitteilungen*, t. XLVI (1900), pp. 204 sqq. ; 234 sqq. ; 262 sqq.

minés doivent être regardés comme originaux en un lieu et comme importés en un autre.

Ceci dit, voyons à quels résultats arrive provisoirement M. Græbner (1) en ce qui concerne plus spécialement l'Australie. Il note d'abord qu'un certain nombre d'éléments localisés dans l'Australie orientale et méridionale existent également en Mélanésie et dans la Micronésie orientale. Ce sont : *a*) le système des deux classes matrimoniales (les *phratries* de quelques auteurs) à descendance utérine (2) ; *b*) les sociétés secrètes et les danses avec masques ; *c*) la massue (en Australie, la forme à tête étoilée) ; ces trois éléments se trouveraient toujours ensemble et seraient intimement liés entre eux ; *d*) le bouclier ; *e*) la fronde ; *f*) la flûte de Pan ; *g*) la planchette sonore ; *h*) les maisons sur arbres. Ce seraient là les éléments constitutifs d'un type spécial de civilisation que M. Græbner appelle « papou orientale ».

Une deuxième région australienne (Australie centrale et septentrionale) serait caractérisée par : *a*) la descendance masculine , *b*) le propulseur ; *c*) la plate-forme funéraire, éléments principaux auxquels on doit adjoindre : *d*) les sociétés de femmes ; *e*) le mariage par rapt ; *f*) la lance à pointe de pierre ; *g*) le poignard ; *h*) la ceinture d'écorce ; *i*) l'étui phallocrypte ; *j*) la hutte circulaire. Ces éléments se retrouveraient dans la partie orientale de la Mélanésie et constitueraient ce que

(1) F. Græbner, *Kulturkreise und Kulturschichten in Ozeanien*, Zeitschrift für Ethnologie, t. XXXVII (1905), pp. 28-53. L'auteur de ce travail considérable avertit avec soin que seuls les phénomènes considérés comme représentatifs et seuls les livres donnant des renseignements dignes de confiance ont été utilisés et mis en œuvre dans son présent article, dont au moins il désire que soit reconnue la portée méthodologique. On la reconnaîtra volontiers, mais en se défiant de conclusions souvent erronées parce que fondées sur une documentation incomplète.

(2) M. Græbner emploie indifféremment les termes de *matriarcat* (*Mutterrecht*) ou *patriarcat* (*Vaterrecht*) et de *filiation utérine* (*Mutterfolge* ou *kognatische Descendenz*) ou *masculine* (*Vaterfolge* ou *agnatische Descendenz*). Or, ces termes désignent des institutions essentiellement différentes ; de plus les expressions de « filiation maternelle » ou « paternelle » sont également inexactes parce qu'il faut distinguer chez les demi-civilisés, et surtout chez les Australiens (voir plus loin les chapitres II et V), la paternité physique de la paternité sociale ; que peuvent valoir, avec une terminologie aussi vague, les identifications d'ordre sociologique de M. Græbner ?

M. Græbner nomme la civilisation « papou occidentale ».

Voici comment M. Græbner conçoit les rapports de ces deux « cycles culturels » : « Des éléments papou orientaux s'étendent à travers tout le continent australien jusqu'à l'extrême ouest ; des fragments encore purs de civilisation papou occidentale survivent au nord et au sud de cette zone de civilisation papou orientale qui, en s'étendant, a repoussé l'occidentale dans les régions reculées du pays. Le point de diffusion est dans l'Est ; car c'est dans l'Est que domine en Australie la civilisation papou orientale et par endroits à l'état presque pur. De plus, elle domine aussi sur la côte nord-orientale, en face de la Mélanésie, qui est son domaine principal, où cependant elle semble également plus récente (1). » Il semble en outre qu'en Australie les instruments en pierre des régions où domine la civilisation papou occidentale présentent des caractères paléolithiques et ceux des régions à civilisation papou orientale des caractères néolithiques (2).

Une première critique porte sur les noms que M. Græbner donne à ces deux cycles culturels ; ils sont fort mal choisis, puisque ce mot de *papou* est un ethnique à sens assez précis et fait penser aussitôt à un rapport direct entre une race déterminée et sa civilisation, à propos de quoi justement l'on dispute. Et ces termes sont inapplicables surtout à l'Australie, où, tous les anthropologistes s'accordent à le reconnaître, le type papou ne se rencontre nulle part à l'état pur et sur de très rares points à l'état de mélange, le détroit de Torrès ayant fait fonction, malgré son peu de largeur et les îlots qui le parsèment, de barrière quasi-infranchissable. — Pire encore est le nom donné par M. Græbner à un troisième cycle culturel, qu'il appelle *nigritien*, en suivant l'exemple donné par L. Frobenius (3) et parce que les éléments de ce cycle coïncident avec quelques éléments des plus vieilles civilisations africaines. C'est cela justement qu'il faut éviter : de suggérer à l'aide du terme de classification des rapprochements, purement hypothétiques encore, avec des séries de phénomènes déjà connus, mais superficiellement et nommés en conséquence. Le

(1) *Loc. cit.*, p. 38.

(2) *Loc. cit.*, p. 39.

(3) *Ibidem*, pp. 33, note 8, et 41.

travail de dissociation et de classification est trop difficile en ethnographie descriptive et en sociologie pour qu'on accepte volontiers qu'un terme ancien et à sens contradictoires prenne une acception de plus qu'on veut précise. Pourquoi ne pas dire simplement « civilisation océanienne A, ou B, ou C... » comme on dit rayons X ou étoile  $\alpha$  ?

Le troisième cycle de M. Græbner (*nigritien*) se caractériserait par : *a*) l'incinération ou l'inhumation des cadavres dans des fosses ensuite recouvertes d'une petite hutte ; *b*) des outils en pierre très grossiers ; *c*) des lances grossières ; *d*) les masses de jet ; *e*) l'ignitérérateur (*fire-drill*) ; *f*) les huttes en forme de ruche ; *g*) le boumèrang ; *h*) le bouclier à poignée évidée dans le bois même ; *i*) le bâton musical ; *j*) les paniers tressés en spirale ; *k*) les habits de peaux ; *l*) le percement de la cloison du nez (*septum*). Ces éléments d'une civilisation que M. Græbner regarde comme la plus ancienne, et qui était celle des Tasmaniens, se rencontrent dans les domaines de l'une et de l'autre civilisations papou, non seulement en Australie mais fréquemment aussi en Mélanésie et sporadiquement en Polynésie et en Micronésie. On voit que ce cycle culturel correspondrait à celui que M. Schœtensack a défini et pense retrouver dans l'Europe méridionale paléolithique et que tous ses éléments sauf deux (*a* et *l*) sont des objets.

J'ai fait ci-dessus à M. Græbner quelques objections de principe. En outre, M. N. W. Thomas a formulé à son adresse des objections de méthode, en indiquant par exemple la nécessité, pour que la définition d'un cycle culturel puisse être valable, de tenir autant compte des cas négatifs que des cas positifs. La documentation, de plus, de M. Græbner est insuffisante, ce qui fausse le schéma de répartition supposée des phénomènes (voir les cartes de M. Thomas), tout comme le fausse le fait que M. Græbner n'a pas pris assez en considération certains objets comme les types de canots et certaines institutions comme les divers types de rites d'initiation (1). M. Thomas, qui prépare, je crois, un traité d'ensemble sur les civilisations australiennes, a publié récemment les résultats de son enquête,

(1) N.-W. Thomas, *Ueber Kulturkreise in Australien*, Zeitschrift für Ethnologie, t. XXXVII (1905), pp. 759-764, suivi de *Remarques* de M. Græbner, *ibidem*, pp. 764-766.

de déterminer avec quelque certitude qu'une tribu est à tel ou tel point de vue plus « primitive » qu'une autre. On affirme, par exemple, généralement que compter la descendance en ligne utérine est une méthode plus primitive que de la compter en ligne masculine, et que de deux tribus dans l'une desquelles on rencontre la descendance maternelle et dans l'autre la descendance paternelle, la première se trouve à ce point de vue dans une condition plus primitive que la seconde. En réalité, le fait qu'on compte la descendance, c'est-à-dire qu'un individu déterminé porte un nom qui le distingue, parce qu'il est né de telle ou telle femme, indique ceci, que les hommes et les femmes sont répartis en groupes qui portent ces noms distinctifs. Car il ne faut pas oublier que le nom qui est transmis au descendant et à l'aide duquel on marque sa descendance, est toujours un nom de groupe (*group-name*) (1). » C'est à ce même point de vue que se tiennent ces observateurs dans leur deuxième volume, avec un peu moins de netteté cependant, et sans qu'on puisse au juste savoir s'ils pensent toujours que les deux systèmes de filiation sont indépendants dès l'origine, et ne sont pas un critérium du stade de civilisation (2).

L'antériorité et l'infériorité de la filiation utérine pourraient bien ne tenir, dans nos théories, qu'à un préjugé : nos civilisations européennes, tout en décelant par endroits des traces d'utérisme, sont tellement fondées sur l'autre système, que notre tendance inconsciente est de considérer la filiation masculine comme supérieure, comme culturellement postérieure à l'autre. C'est ce principe que nous appliquons à autrui.

Comme de juste, on a expliqué après coup cette théorie à-priorique : on a dit que la parenté de l'enfant avec la mère ne saurait faire aucun doute, alors que la parenté avec le père n'est guère certaine, surtout pour des « sauvages ». Mais on s'est bien gardé de faire précéder cette affirmation d'une étude approfondie des opinions des sauvages sur le mécanisme de la conception, étude qui, malgré quelques travaux de détail, reste encore à faire aujourd'hui. En réalité, les demi-civilisés ont en ces matières des opinions parfaitement inattendues. On en trouvera des exemples dans un des chapitres suivants, où l'on

(1) *Nat. Tr.*, p. 36, note.

(2) *North. Tr.*, p. 144.

verra que, de ce que la mère porte l'enfant, cela n'entraîne pas, aux yeux des Australiens, qu'elle l'ait conçu ; elle ne leur apparaît que comme un réceptacle temporaire. Peut-être cette idée leur a-t-elle été suggérée en partie par l'observation des marsupiaux.

Sans doute on démontre encore l'antériorité de la filiation utérine par les conditions concomitantes. On dit que les divers éléments culturels sont, dans les tribus à filiation utérine, plus rudimentaires, donc plus anciens, que dans les tribus à filiation paternelle. Mais pour affirmer ceci, on se voit contraint d'établir une échelle des valeurs, ce qu'on fait encore par comparaison avec notre civilisation à nous. L'exemple typique est l'ancienne classification, dite économique, où les nomades étaient considérés comme moins civilisés que les agriculteurs, donc antérieurs à eux, alors que la vie nomade et la vie agricole sont simplement conditionnées par le sol, le climat et la faune, et permettent des évolutions culturelles qui s'équivalent. Actuellement on admet, par force, que le cueilleur, le chasseur, le pêcheur, le nomade et l'agriculteur ne sauraient être répartis suivant une hiérarchie, mais qu'ils se valent, et que la manière dont chaque groupe se procure ses moyens de subsistance n'est pas un critérium culturel.

Dans tout système de classification des groupements humains d'après leur civilisation, il faut tenir compte de l'équation personnelle : l'un trouve supérieure telle institution, l'autre la regarde comme inférieure. Pourquoi les chefs politiques que reconnaissent les tribus du sud-est seraient-ils un indice d'un plus haut développement mental et social que les conseils de vieillards qui gouvernent les Australiens centraux ? Selon que l'observateur est monarchiste ou démocrate, il classera autrement, à l'aide de cet élément, les tribus australiennes. De même le bumerang est-il supérieur à la massue de bois dur ? Cela dépend d'un élément d'appréciation subjectif, par exemple de la quantité de travail et d'habileté qu'on suppose nécessaires à l'Australien pour se confectionner ces outils. Et ainsi de suite.

Je n'insisterais pas sur cette question de méthode, n'était qu'une bataille se livre entre J.-G. Frazer et Spencer et Gillen, etc., d'une part, E. Durkheim, A. Lang, etc., de l'autre, à propos de la « primitivité » des Arunta, les uns prétendant

Le mode de combinaison des éléments culturels varie avec les lieux et les groupes. Des conditions extérieures ont une influence considérable sur la marche des inventions et des modifications. Ainsi la proximité d'une carrière de bonnes pierres meulières contribue à la spécialisation du travail (1) dans le groupe favorisé, spécialisation qui va toujours de pair avec un perfectionnement technique (2). D'innom-

s'il y a à proximité des quartzites, ils se font des instruments éclatés ou taillés ; comme les quartzites sont répandus, ils ont tous des instruments de ce genre. Là où ils ont de la diorite, ils se font en outre des couteaux éclatés et des haches polies du type dit néolithique. Supposez qu'une tribu comme les Arunta ou les Warramunga se soit éteinte, en ne laissant comme traces de son existence que des outils de pierre, les seuls qui résistent à la destruction, quelle ne serait pas la stupeur de l'ethnographe moderne qui trouverait côte à côte les objets en pierre éclatés ou taillés les plus grossiers et les plus beaux et en même temps des haches polies ! »

D'où suit qu'on peut distinguer deux stades culturels pour les besoins d'une classification, mais sans avoir le droit de les situer chronologiquement l'un par rapport à l'autre ni de les regarder comme produits par deux races ou deux peuples distincts. Il faut en outre remarquer que ces haches polies ne prouvent pas nécessairement que les indigènes sachent polir la pierre. M. Roth a soin d'indiquer que la plupart des haches de ce genre sont de simples pierres roulées, éclatées au petit bonheur et dont on ne retient, pour en faire usage, que celles qu'on regarde comme satisfaisantes (Bull. n° 7, p. 49) ; ceci dit pour montrer le factice de nos classifications européennes, dont d'autres défauts graves sont mis en lumière par Roth (*ibidem*, pp. 46 et 48).

(1) C'est ainsi que les meilleurs couteaux de pierre de l'Australie centrale sont fabriqués par les Warramunga et les Tjingilli parce que c'est dans une certaine localité en territoire warramunga que se trouve une bonne carrière (*North. Tr.*, pp. 644, 656) ; de même la carrière de Mt Williams, près de Lancefield (Victoria) en pays wurunjerri n'était autrefois exploitée que par un petit groupe spécial, propriétaire exclusif des pierres, auquel les groupes voisins venaient de loin acheter par voie d'échange les couteaux, grattoirs, haches que le groupe propriétaire fabriquait (cf. Howitt, *S. E. Tr.*, pp. 314-313). C'est encore l'espèce végétale abondante qui conditionne la production localisée de boumerangs, de javelots, de boucliers, de paniers, de filets, etc., de formes déterminées (voir les publications de Roth).

(2) Ce perfectionnement, reconnu pour le travail du bois et des fibres, semble impossible, ou peut-être inutile, pour le travail de la pierre. On connaît les nombreux et parfois immenses amas de déchets paléolithiques et néolithiques de l'Europe centrale. Les Australiens modernes sont à ce point de vue les dignes émules de nos prédécesseurs. En réalité la réussite n'est jamais, même pour des artisans expérimentés, qu'une affaire de chance (*North. Tr.*, pp. 642-643), et M. Roth remarque que pour un

brables petits groupes australiens ont chacun leur spécialité (1), connue et réputée au loin ; et les productions de ces groupes voyagent au loin par voie d'échange avec une facilité dont il faut tenir un grand compte ; car c'est par là que s'explique l'usage, par un même groupement, d'objets divers que l'on veut, on ne voit trop suivant quel principe, situer ethnologiquement ; en outre on peut ainsi se représenter dans une certaine mesure de quelle manière voyagèrent dans l'Europe préhistorique et protohistorique les objets spécialement récoltés ou fabriqués par tels ou tels groupements déterminés.

M. Roth a fort bien vu l'importance théorique de cette spécialisation de métier et du système d'échanges des tribus australiennes (2). Presque chaque petit groupement a sa spécialité industrielle ; ici on fabrique une certaine sorte de boumerang, ailleurs une autre ; ainsi les indigènes du Queensland central (région Nord-Ouest) font des boumerangs ornés de gravures et de peintures, sauf ceux de la haute Georgina et du district de Leichardt qui se font des boumerangs allongés sans ornementation : or ces deux variétés ne sont pas tant fabriquées pour l'usage personnel que pour servir de moyen d'échange, c'est-à-dire de monnaie. Servent encore de monnaie de ce genre des javelots, des boucliers, des pieux de combat, des couteaux de pierre, des filets longs, des filets courts, des paniers de divers modèles. Des émissaires des différents groupes spécialisés se réunissent dans des localités déterminées, relativement peu éloignées l'une de l'autre.

Là on procède à un commerce par échanges (3) : et souvent

outil de pierre enfin reconnu bon pour l'usage ou pour l'échange, il faut compter *plusieurs centaines* d'essais et de malfaçons (cf. Bull. n° 7, pp. 16-17 ; toute la description, très détaillée, est à lire pour qui veut se rendre compte des manières d'agir de l'homme européen préhistorique).

(1) Je compte étudier ailleurs les formes de la séparation, de la division et de la spécialisation du travail dans les tribus australiennes, formes parfois très intéressantes et dont la portée théorique n'a pas encore été signalée.

(2) Cf. *N. W. C. Qu. Abor.*, p. 136. M. Roth pense avec raison que l'étude approfondie des « voies commerciales australiennes jetterait quelque lumière sur la question controversée des origines des indigènes de l'Australie. »

(3) Voir pour une étude générale du commerce par échanges, P.-J. Hamilton Grierson, *The Silent Trade*, Edinburgh, 1903, qui n'a cependant pas consulté *N. W. C. Qu. Abor.* (1897) de W.-E. Roth.

un objet fabriqué dans la partie septentrionale du Queensland s'en va ainsi, par échanges successifs, jusque dans l'Australie occidentale. L'Australie est sillonnée de voies commerciales qui remontent à la plus haute antiquité et rappellent le réseau commercial de l'Afrique et de l'Asie centrales. Spencer et Gillen ont en outre remarqué que « les haches et les couteaux de fer européens supplantent rapidement (dans l'Australie centrale) les outils de pierre ; ils passent d'une tribu à l'autre (par échanges successifs) de manière qu'on trouve des outils de fer dans des régions où jamais un Blanc n'a paru (1). » C'est-à-dire que tout objet auquel on attribue quelque valeur supérieure peut circuler dans l'Australie entière indéfiniment : M. Howitt (2) cite le cas d'un bouclier qu'on prisait fort « parce qu'il avait gagné beaucoup de batailles » et qui voyagea ainsi au loin.

Il suit de ceci que des cartes de répartition comme celles de M. Græbner (3) sont en partie fondées sur une confusion, puisque y sont notés les cas de rencontre de tel ou tel élément, sans qu'il soit tenu compte de son lieu de fabrication. Ainsi les Miorli de la rivière Diamantina (Queensland) fabriquent seuls une sorte spéciale de filets longs. Or ces filets s'en vont au loin par voie d'échange ; et si un observateur de la Nouvelle-Galles du Sud, un autre de l'État de Victoria, un autre encore de l'Australie extrême-occidentale, mentionnent l'usage en trois points aussi éloignés de ce filet, M. Græbner reportera avec soin ces mentions sur sa carte et délimitera un « cycle culturel » spécial. La combinaison de plusieurs de ces *cycles spéciaux* lui donnera un *cycle culturel général* qui n'aura aucune valeur scientifique, puisque le principe de classification en est flottant et superficiel. Un tel cycle ne saurait être fondé que sur l'indication exacte des lieux de fabrication et sur l'étude des conditions mêmes de cette fabrication. Autrement dit, il faut, à propos de chacun des éléments culturels des diverses tribus australiennes, remonter à la source d'origine, laquelle est souvent une très petite fraction d'une petite tribu.

(1) *Nat. Tr.*, p. 570, note et pp. 634-635.

(2) *S. E. Tr.*, pp. 719-720.

(3) M. Thomas, en tenant compte des cas négatifs, est plus prudent ; il rappelle aussi à M. Græbner l'importance du système d'échanges en Australie.

Enfin, du moment que depuis des milliers d'années, et anciennement avec plus de facilité peut-être qu'aujourd'hui, les tribus australiennes échangent leurs armes, leurs vêtements, leurs outils, leurs cérémonies et, dans une certaine mesure, leurs institutions politiques, juridiques et sociales, des cartes de répartition des divers éléments culturels n'ont qu'une portée actuelle et ne permettent pas de porter un jugement sur le mode de peuplement de l'Australie et sur la direction des migrations. En attendant que des fouilles bien conduites nous fassent connaître le type somatique et le type culturel des Australiens de jadis, il faut étudier séparément chacun de ces types et ne pas confondre des notions que nul ethnographe n'a plus le droit de ne pas dissocier.

Ainsi l'étude des Australiens conduit à poser des problèmes d'un intérêt considérable aux points de vue anthropologique (type primitif et centre de dispersion de l'humanité), ethnographique (délimitation des cycles culturels océaniques, asiatiques, africains et européens) et sociologique (formes plus primitives de plusieurs institutions). La solution de ces problèmes apparaît encore comme assez lointaine. Quelques faits cependant semblent indiquer dans quelle direction, sur quelles tribus et en quelles régions il conviendrait dès maintenant de faire porter une enquête approfondie.

Spencer et Gillen ont remarqué (1) que les outils de pierre travaillés avec le plus de soin sont l'œuvre des tribus de l'Australie centrale du Nord et du Nord-Est, c'est-à-dire des Warramunga, des Umbaia et surtout des Worgaia. D'autre part, M. Roth donne les tribus de la haute Georgina comme fabriquant un grand nombre d'objets de pierre ou de bois particuliers fort recherchés de leurs voisins et donnant lieu à un commerce par échanges considérable. Au point de vue social aussi, Spencer et Gillen reconnaissent, on l'a vu, que le point de départ des « courants de modification » doit être localisé dans la région nord-occidentale, région que de son côté M. Roth met hors de pair à ce même point de vue, à propos des voyages d'une cérémonie relative à l'esprit *Molonga* qui, après avoir été inventée par les Worgaia, se transmet de proche

(1) *North. Tr.*, pp. 635, 654.

en proche jusqu'au lac Eyre, dans l'Australie méridionale (1). Cette région, qui chevauche sur les États de l'Australie du Sud, Territoire Nord (Polygonum Swamp, séparé par la ligne de partage des eaux des sources en éventail de la rivière Georgina et du Queensland (province de Wonomo et plateau de Barklay), apparaît provisoirement comme un centre culturel important, dont l'étude approfondie donnera peut-être la clef de quelques-unes des questions posées.

Il n'y a d'établis pour le moment que les faits suivants. A défaut de mensurations et de recherches anthropologiques précises et étendues, on peut admettre que l'Australie est habitée par plusieurs variétés somatiques ayant pour seul caractère commun reconnu des cheveux noirs, et qui appartiennent peut-être à une même race, laquelle reste à définir. Les caractères crâniologiques de cette race l'apparentent d'une part au pithécanthrope, de l'autre au type de Spy-Néanderthal. Les diverses variétés australiennes se rapprochent de plusieurs autres types vivants (Dravidiens, Wedda, Aïno, groupes de l'Afrique nord-orientale et peut-être d'Europe), mais la parenté réelle de chacune de ces variétés avec l'un ou l'autre de ces groupements reste à déterminer, les caractères communs reconnus jusqu'à ce jour étant subjectifs et trop peu nombreux (2).

Toutes déductions fondées sur des ressemblances culturelles doivent être précédées, avant tout, d'une délimitation exacte des types culturels australiens ; et une telle ressemblance ne pourra être admise que si elle porte, non plus sur le fait général (usage du boumèrang par exemple) mais sur le détail (matière, forme, ornementation de chaque variété de boumèrang) et par application de la méthode « biologique » préalablement à celle de la méthode statistique.

(1) Voir plus loin le chapitre iv.

(2) Parmi les arguments peu probants, je range ceux d'ordre philologique, auxquels M. Mathew attribue une si grande importance. Non seulement le type linguistique n'a pas à être confondu avec le type biologique et le type culturel ; mais dès qu'il se rencontre un philologue qui connaît bien quelques familles linguistiques, les rapprochements ingénieux d'abord proposés tombent et les théories des linguistes hasardeux apparaissent comme ridicules. Ainsi la fameuse parenté des langues australiennes avec les langues dravidiennes ne saurait plus être soutenue après

## II

## LES SYSTÈMES DE FILIATION

On a vu que parmi les systèmes de classification utilisés par M. Græbner se trouvent : *a*) le système de descendance ; *b*) le système des classes. Or le premier de ces systèmes a une action directe sur le second. En outre il agit sur le système totémique, dont M. Græbner, on ne voit pas pour quelle raison, n'a fait que peu usage pour sa classification. Or, qui veut déterminer la répartition en Australie des deux systèmes de descendance, doit autant tenir compte de leur application aux totems qu'aux classes.

Mais d'abord on peut se demander quelle est la valeur classificatrice des deux systèmes, ce qui revient à se demander quel est leur rapport génétique. La position qu'a prise vis-à-vis de ce problème M. Græbner est, si je comprends bien sa phrase, la suivante : « Il me semble, dit-il (1), qu'au moins en Australie, l'un des systèmes [de filiation ?] (2) n'est pas un développement continu de l'autre, mais qu'ils se sont rencontrés et mélangés, l'un des systèmes conservant la prépondérance dans une région, et l'autre dans l'autre. » C'est dire, je pense, que des populations à filiation masculine seraient arrivées au contact de populations à filiation utérine, et qu'il y aurait eu compénétration des deux systèmes, l'un et l'autre étant originairement des institutions autonomes.

Le fait est que dans plusieurs tribus de l'Australie centrale on trouve appliqués ensemble les deux systèmes de filiation.

l'intéressant article de M. Sten Konow, *Mundas and Australians* (Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, t. LVIII, 1904, pp. 147-157.)

(1) *Loc. cit.*, p. 33.

(2) Jusque-là (pp. 34-35) le mot *system* n'était employé qu'en composition : *Zweiklassensystem* (système des deux classes). Tout le paragraphe, d'ailleurs, est assez obscur.

Chez les Arunta, par exemple, où la filiation masculine régit la majeure partie des institutions, on constate en même temps des traces indéniables de filiation utérine « qui témoignent, dit M. Durkheim, de sa préexistence ».

Mais la position de M. Durkheim par rapport au problème fondamental qu'a si catégoriquement résolu M. Græbner, n'est pas nette du tout. Il dit d'abord : « Si l'on n'est peut-être pas en droit de considérer comme démontré qu'en Australie la filiation utérine ou maternelle a toujours et dans tous les cas précédé la filiation masculine, c'est certainement le fait le plus général (1). » C'est admettre, quelque peu, l'autonomie originelle de chaque système. Mais plus loin (2) on lit que le changement du régime de filiation a été causé « par l'exceptionnel degré d'unité auquel la société arunta paraît être très vite parvenue, et qu'on ne retrouve pas d'ordinaire dans les tribus d'Australie (3)... La réforme était tellement indiquée, elle était tellement immanente à la nature de la société, qu'elle dut s'opérer avec la plus grande aisance (4). » De ce passage où l'on voit poindre comme une sorte de métaphysique sociologique, résulterait que M. Durkheim croit aussi à une évolution intime. L'étude critique du second volume de Spencer et Gillen l'a conduit à préciser son idée. C'est par « la grande transformation sociale qui a eu pour effet de substituer le principe de la filiation masculine au principe de la filiation utérine » qu'il explique le dédoublement en huit classes des quatre classes matrimoniales ordinaires (5). Plus loin, il pense que le système de filiation paternelle « a été précédé d'un autre, qui a peut-être duré pendant des siècles, et où la filiation se faisait par les femmes » (6). Et résumant son argumentation, il affirme enfin nettement : « L'antériorité de la filiation utérine sur la filiation paternelle est tellement évidente dans les différentes sociétés dont nous venons de parler, elle est dé-

(1) E. Durkheim, *Sur le Totémisme*, Année Sociologique, t. V (1902), pp. 99 sq. ; 106 note.

(2) *Ibidem*, p. 99.

(3) *Ibidem*, p. 109.

(4) *Ibidem*, p. 110.

(5) E. Durkheim, *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes*, Année Sociologique, t. VIII (1905), pp. 132-133, 141.

(6) *Ibidem*, p. 134.

montrée par une telle abondance de preuves qu'il nous paraît difficile de la mettre en doute (1). »

C'est résoudre le problème sans l'avoir formulé : car la seule chose que démontre M. Durkheim dans son étude approfondie des réglementations matrimoniales dans les sociétés arunta, warramunga, mara, chingalie, etc., c'est qu'on y constate une combinaison en quantités variables des deux systèmes de filiation ; mais non pas que l'un des systèmes soit « antérieur » à l'autre. Encore ce mot de *combinaison* n'est-il pas applicable à toutes les sociétés australiennes ; dans plusieurs d'entre elles ce qu'on constate, c'est une *juxtaposition* (2) des deux systèmes qui ont une action directe, tantôt sur le système des classes matrimoniales, tantôt sur celui des totems, parfois sur les deux.

Ainsi, en expliquant certaines transformations sociales par une modification de la filiation, M. Durkheim n'explique pas cette modification même ; le plus qu'il fasse, c'est d'invoquer ce qu'il appelle « les besoins de la société ». Ceci est une explication verbale fondée sur l'*animation* d'un terme abstrait. Dans la même direction, on pourrait encore invoquer ce que certains sociologues nomment « l'instinct social ». Reste à savoir d'où viennent les besoins dits sociaux, et quelles sont les conditions nouvelles économiques, politiques, religieuses qui les ont créés.

Quant à l'antériorité de l'un des systèmes par rapport à l'autre, l'opinion de M. Durkheim ne fait donc plus aucun doute : c'est la filiation utérine qu'il regarde comme antérieure chronologiquement (3) et sociologiquement à la filiation masculine. Telle est aussi l'opinion de M. Howitt, qui dit que : « la filiation utérine est l'institution la plus ancienne et la filiation masculine la plus récente » (4) ; à quoi j'opposerai les judicieuses remarques de Spencer et Gillen : « Il n'est pas facile

(1) *Ibidem*, p. 145.

(2) Dans son article précédent (*Sur le Totémisme*), M. Durkheim admettait, au moins chez les Arunta, un *parallélisme* : « Nous trouvons donc chez les Arunta deux sortes d'organisations qui fonctionnent parallèlement et dont l'une correspond à un état social où la filiation était utérine. » Il n'était pas encore parlé de l'*antériorité* de cette dernière.

(3) Durkheim, *loc. cit.*, Ann. Soc., t. VIII, p. 132, parle de « longs siècles » et d'une « longue évolution ».

(4) Howitt *S. E. Tr.*, p. 283 ; voir encore p. 142.

de déterminer avec quelque certitude qu'une tribu est à tel ou tel point de vue plus « primitive » qu'une autre. On affirme, par exemple, généralement que compter la descendance en ligne utérine est une méthode plus primitive que de la compter en ligne masculine, et que de deux tribus dans l'une desquelles on rencontre la descendance maternelle et dans l'autre la descendance paternelle, la première se trouve à ce point de vue dans une condition plus primitive que la seconde. En réalité, le fait qu'on compte la descendance, c'est-à-dire qu'un individu déterminé porte un nom qui le distingue, parce qu'il est né de telle ou telle femme, indique ceci, que les hommes et les femmes sont répartis en groupes qui portent ces noms distinctifs. Car il ne faut pas oublier que le nom qui est transmis au descendant et à l'aide duquel on marque sa descendance, est toujours un nom de groupe (*group-name*) (1). » C'est à ce même point de vue que se tiennent ces observateurs dans leur deuxième volume, avec un peu moins de netteté cependant, et sans qu'on puisse au juste savoir s'ils pensent toujours que les deux systèmes de filiation sont indépendants dès l'origine, et ne sont pas un critérium du stade de civilisation (2).

L'antériorité et l'infériorité de la filiation utérine pourraient bien ne tenir, dans nos théories, qu'à un préjugé : nos civilisations européennes, tout en décelant par endroits des traces d'utérisme, sont tellement fondées sur l'autre système, que notre tendance inconsciente est de considérer la filiation masculine comme supérieure, comme culturellement postérieure à l'autre. C'est ce principe que nous appliquons à autrui.

Comme de juste, on a expliqué après coup cette théorie à-priorique : on a dit que la parenté de l'enfant avec la mère ne saurait faire aucun doute, alors que la parenté avec le père n'est guère certaine, surtout pour des « sauvages ». Mais on s'est bien gardé de faire précéder cette affirmation d'une étude approfondie des opinions des sauvages sur le mécanisme de la conception, étude qui, malgré quelques travaux de détail, reste encore à faire aujourd'hui. En réalité, les demi-civilisés ont en ces matières des opinions parfaitement inattendues. On en trouvera des exemples dans un des chapitres suivants, où l'on

(1) *Nat. Tr.*, p. 36, note.

(2) *North. Tr.*, p. 144.

verra que, de ce que la mère porte l'enfant, cela n'entraîne pas, aux yeux des Australiens, qu'elle l'ait conçu; elle ne leur apparaît que comme un réceptacle temporaire. Peut-être cette idée leur a-t-elle été suggérée en partie par l'observation des marsupiaux.

Sans doute on démontre encore l'antériorité de la filiation utérine par les conditions concomitantes. On dit que les divers éléments culturels sont, dans les tribus à filiation utérine, plus rudimentaires, donc plus anciens, que dans les tribus à filiation paternelle. Mais pour affirmer ceci, on se voit contraint d'établir une échelle des valeurs, ce qu'on fait encore par comparaison avec notre civilisation à nous. L'exemple typique est l'ancienne classification, dite économique, où les nomades étaient considérés comme moins civilisés que les agriculteurs, donc antérieurs à eux, alors que la vie nomade et la vie agricole sont simplement conditionnées par le sol, le climat et la faune, et permettent des évolutions culturelles qui s'équivalent. Actuellement on admet, par force, que le cueilleur, le chasseur, le pêcheur, le nomade et l'agriculteur ne sauraient être répartis suivant une hiérarchie, mais qu'ils se valent, et que la manière dont chaque groupe se procure ses moyens de subsistance n'est pas un critérium culturel.

Dans tout système de classification des groupements humains d'après leur civilisation, il faut tenir compte de l'équation personnelle : l'un trouve supérieure telle institution, l'autre la regarde comme inférieure. Pourquoi les chefs politiques que reconnaissent les tribus du sud-est seraient-ils un indice d'un plus haut développement mental et social que les conseils de vieillards qui gouvernent les Australiens centraux ? Selon que l'observateur est monarchiste ou démocrate, il classera autrement, à l'aide de cet élément, les tribus australiennes. De même le boumerang est-il supérieur à la massue de bois dur ? Cela dépend d'un élément d'appréciation subjectif, par exemple de la quantité de travail et d'habileté qu'on suppose nécessaires à l'Australien pour se confectionner ces outils. Et ainsi de suite.

Je n'insisterais pas sur cette question de méthode, n'était qu'une bataille se livre entre J.-G. Frazer et Spencer et Gillen, etc., d'une part, E. Durkheim, A. Lang, etc., de l'autre, à propos de la « primitivité » des Arunta, les uns prétendant

que les Arunta sont les plus primitifs des Australiens (ce qui permettrait de regarder leur totémisme comme la forme première de ce système religieux) ; les autres affirmant que les Arunta, loin d'être primitifs, sont des gens relativement civilisés (ce qui signifierait que leur totémisme peut être considéré comme un point de départ.)

Pour démontrer que les Arunta ne sont pas primitifs, on invoque tour à tour la complexité de leurs croyances et de leurs cérémonies, la qualité esthétique de leurs ornements rituelles, la perfection de leurs outils et surtout les traces de filiation utérine dans des institutions de nos jours essentiellement fondées sur la filiation masculine. Et, par un renversement arbitraire des termes, on démontre ensuite l'antériorité de la filiation utérine sur l'autre par la coexistence de tels ou tels éléments culturels. Or ce que vaut un tel raisonnement, la comparaison de la civilisation arunta avec celle de leurs voisins méridionaux, les Dieri, le montre aussitôt : la civilisation matérielle est la même, les institutions sociales sont autant élaborées ; les croyances sont identiques à quelques nuances près. Il est impossible de déclarer l'un de ces groupements supérieur à l'autre. La seule chose par quoi ils diffèrent, c'est le système de filiation, laquelle est utérine chez les Dieri. Mais rien n'autorise à prétendre que les Dieri se trouvent à un stade antérieur de civilisation matérielle ou sociale.

Si de ces Dieri on remonte vers le nord, on constate d'abord une juxtaposition des deux systèmes, tant en ce qui concerne l'héritage des totems que la catégorisation dans les classes. Chez les Urabunna, qui appartiennent encore à la « nation » dieri, classe et totem se transmettent en ligne utérine (1). Chez les Arunta, la filiation est actuellement paternelle pour la classe et indifférente pour le totem : « le totem de l'enfant sera parfois celui du père, parfois celui de la mère et assez souvent tout à fait différent même de l'un et de l'autre » (2). Chez les Unmatjera, les Ilpirra et les Kaitish, la filiation est d'ordinaire paternelle pour la classe et indifférente pour le totem (3). Chez les Warramunga, la classe se transmet en ligne paternelle ; il en

(1) *Nat. Tr.*, p. 60.

(2) *Ibidem*, p. 115, 116.

(3) *North. Tr.*, p. 152.

est de même pour le totem dans la grande majorité des cas (1). Mêmes règles, strictes pour la classe et un peu lâches pour le totem chez les Umbaia et les Gnanji (2). Enfin, il n'y a aucune exception chez les Anula et les Mara du golfe de Carpentarie, où la filiation masculine est seule admise (3).

Or, ce sont ces dernières tribus qu'on est conduit à regarder comme moins développées que les tribus centrales : d'où suivrait, si l'on tient à sérier chronologiquement les deux systèmes de filiation, que la filiation masculine est antérieure à l'autre. Mais ce raisonnement apparaît comme parfaitement absurde, et cela d'autant plus que dans des tribus du sud et du sud-est, de même civilisation, on rencontre ici l'un des systèmes et là l'autre : M. Howitt a déterminé avec exactitude et reporté sur une carte excellente (4) la filiation suivant laquelle se transmettent les classes ; il se contente, pour le totem, de dire (5) qu'il se transmet tantôt en ligne masculine, tantôt en ligne utérine, mais sans déterminer en détail la concordance ou non à ce point de vue du totémisme et du système des classes. Chez les Chingalie étudiés par R. H. Mathews, et dont l'organisation a été analysée par M. Durkheim, la classe se transmet par les femmes et le totem par les hommes (6).

Cette même juxtaposition à l'intérieur d'un même groupement des deux systèmes de filiation se constate si on examine la réglementation des tabous alimentaires en relation avec le totémisme. Ici encore, M. Howitt n'ayant obtenu que fort peu de renseignements (7), nos guides seront Spencer et Gillen. Chez les Urabunna à filiation uniformément utérine, un individu ne peut pas manger son totem, c'est-à-dire le totem des femmes (8), qu'il nomme « mère » (9). Chez les Arunta, cette

(1) *Ibidem*, p. 163-165.

(2) *Ibidem*, p. 169.

(3) *Ibidem*, p. 171-172.

(4) *S. E. Tr.*, en face de la page 90.

(5) *Ibidem*, p. 144. Il va sans dire que je n'ai jamais en vue ici que le « totem de groupe » mais non les totems individuels, sexuels, etc.

(6) Durkheim, *Ann. Soc.*, t. VIII, p. 141.

(7) *S. E. Tr.*, p. 145.

(8) *Nat. Tr.*, p. 114, 467 ; *North. Tr.*, p. 149.

(9) Ici interviennent, il ne faut pas l'oublier, les règles de dénomination de la parenté, dont on trouvera un exemple à la note de la légende

interdiction n'existe pas ; ils ne mangent pas d'ordinaire leur totem, mais le peuvent et parfois même, lors des cérémonies dites *intichiuma*, le doivent ; et certaines légendes (voir les n<sup>os</sup> LXXVII, LXXVIII, LXXXI, etc.) parlent d'une époque où le totem était la nourriture ordinaire du groupe qui en portait le nom ; pourtant le tabou est général et invariable pour le totem chat sauvage (1). Chez les Warramunga, le totem paternel est l'objet du tabou ; en outre, le totem maternel est également l'objet de prohibitions : ainsi chez les Warramunga proprement dits et chez les Walpari, un homme ne peut manger du totem de sa mère que s'il lui est offert par un homme appartenant à la classe avec laquelle ce totem est associé (2). Chez les Worgaia occidentaux, le totem maternel est aussi strictement taboué que le totem paternel ; chez les Umbaia et les Gnanji, mêmes restrictions que chez les Warramunga (3). Chez les Bibinga (4), à filiation masculine stricte, un homme ne peut jamais manger le totem de son père et rarement celui de sa mère. Enfin, chez les Anula et les Mara, prohibition absolue quant au totem du père, et relative (les animaux n'ayant pas atteint toute leur croissance étant permis) quant au totem maternel (5). Analysant une partie de ces restrictions, M. Durkheim (6) note que dans les tribus « où l'interdiction alimentaire a perdu de sa force, il se trouve justement que l'interdiction matrimoniale elle aussi n'est pas stricte... ce parallélisme, dit-il, mérite d'être remarqué ». Or, chez les Arunta, les prohibitions matrimoniales sont strictement réglées, au lieu que les interdictions alimentaires ne le sont pas du tout.

« La coexistence de ces deux systèmes [de filiation] opposés au sein d'une même société, serait tout à fait inexplicable, ajoute M. Durkheim, si l'on admettait qu'ils sont nés au même moment, puisqu'ils correspondent à des conditions sociales

n<sup>o</sup> LXXXIII ; c'est dans le sens australien qu'il faut entendre ici les mots de paternel et de maternel.

(1) *Nat. Tr.*, p. 168, 468.

(2) *North. Tr.*, p. 166-168 ; ces restrictions ne concernent pas les vieillards d'un âge très avancé.

(3) *Ibidem*, p. 169.

(4) *Ibidem*, p. 171.

(5) *Ibidem*, p. 173.

(6) *Loc. cit.*, Ann. Soc., t. VIII, p. 136-137.

tout à fait différentes. C'est donc que l'un d'eux a commencé par exister seul, puis a cédé en partie devant le système nouveau, quand les circonstances ont imposé ce dernier, mais tout en conservant assez de force pour ne pas disparaître complètement (1). » Ceci est dit à propos des Chingalie ; j'ignore si M. Durkheim donnerait à cette déduction une portée générale. En tout cas, puisque dans la majeure partie des tribus australiennes on constate cette coexistence, il faudrait rechercher comment le système de filiation a pu se transformer aussi radicalement.

Je crois avoir trouvé l'explication de cette transformation dans le passage consacré par Spencer et Gillen aux croyances des Gnanji, tribu située au nord des Warramunga et au sud du golfe de Carpentarie. Ils pensent que certains enfants-esprits d'un totem déterminé suivent tout membre humain du même groupe totémique qu'eux dans ses pérégrinations à travers des pays où demeurent des esprits de totems différents. C'est pourquoi le totem d'un nouveau-né ne dépend pas strictement du lieu de conception, comme chez les autres Australiens centraux (2) et peut être soit le totem du père (c'est le cas ordinaire) soit celui de la mère ; en même temps, les esprits-enfants de sexe féminin ne se réincarnent pas (3). Spencer et Gillen pensent voir dans cette croyance des Gnanji un cas de transition entre celles des Australiens centraux et celles des Australiens septentrionaux. Or, chose remarquable, les Gnanji « ne fréquentent que très peu les autres tribus. Ce sont des gens sauvages, d'allures farouches et qui servent comme de tampon entre les tribus côtières et celles de l'intérieur » (4).

C'est pourquoi je considère les Gnanji comme ayant mieux conservé les croyances primitives desquelles, par évolutions divergentes, sont sorties les croyances et les institutions élaborées diversement par les différentes tribus de l'Australie. C'est admettre que des institutions dérivent de croyances et non pas, comme on le prétend volontiers, que les croyances sont l'« explication » des institutions.

(1) *Loc. cit.*, p. 141.

(2) Voir plus loin le chapitre V.

(3) *North. Tr.*, p. 169-170 ; la théorie est illustrée par l'exposition d'un cas particulier expliqué par les indigènes.

(4) *Ibidem*, p. 170 et note.

A la base même des réglementations matrimoniales de tout ordre et des systèmes de parenté, je place les opinions sur le mécanisme de la conception et de la procréation. Ces deux phénomènes biologiques sont primaires : avant même le groupement des hommes en familles (qu'elles fussent de type *cyclo-péen* comme le veulent Darwin et J.-J. Atkinson (1), de type biblique, de type matriarcal, ou autre, il n'importe) le coït, la conception, la grossesse et la naissance ont dû être l'objet de réflexions, d'interprétations et d'hypothèses d'une action directe et incessante sur l'organisation de la vie en commun.

S'il est difficile de remonter par induction aux opinions premières qu'un groupement donné se faisait de ces phénomènes, opinions qui, à défaut d'expérimentation, étaient objet de croyance, il est possible de rechercher comment elles agissent encore de nos jours sur l'organisation de groupements évolués.

La modification du système de filiation provient d'un changement d'opinions sur le mécanisme de la conception et de la naissance. Quelles sont les tribus australiennes qui ont d'abord admis la procréation par le père, et quelles, la procréation par la mère, quelles encore sans intervention volontaire, ni de l'un, ni de l'autre des conjoints, cela est malaisé à déterminer, surtout parce que étonnamment rares ont été, en tous pays, les explorateurs qui ont osé se dire que des enquêtes sur ces questions étaient d'une importance fondamentale en vue de l'intelligence des organisations sociales. Nous-mêmes ne sommes-nous pas soumis encore par nos codes à cette antique opinion que le père seul a le pouvoir procréateur, la mère n'étant qu'un réceptacle ?

De ce point de vue sans doute, la transformation du système de filiation pourrait à volonté être considérée comme le résultat d'un emprunt ou comme celui d'une évolution interne ; je crois cependant que certaines tribus ont, dès l'origine, compté la filiation en ligne masculine ; d'autres, en ligne utérine et que seules les tribus situées au point de contact, comme les Arunta, ont combiné les deux systèmes (2).

(1) *Primal Law*, London, 1902.

(2) Voir encore plus loin p. XLI-XLII du présent volume.

## III

## DE LA PRIMITIVITÉ DES ARUNTA

(Note additionnelle.)

On trouvera réunis et discutés dans le livre récent de M. A. Lang (1), les arguments pour (Spencer et Gillen, Frazer) et contre (Lang, S. Hartland) la « primitivité des Australiens ». M. Sidney Hartland dit catégoriquement que « toutes les croyances et toutes les institutions des Arunta suggèrent également que les Arunta sont la tribu la plus avancée, et non la tribu la plus primitive des tribus de l'Australie centrale ». En rendant compte du deuxième volume de Spencer et Gillen (2), j'étais à peu près du même avis, sauf que je regardais les tribus de l'Australie centrale comme plus évoluées que celles du nord et peut-être que celles du sud, du sud-est et de l'est (Queensland). Mais une comparaison plus attentive des documents me fait douter maintenant qu'une complexité plus grande d'une certaine institution, par exemple du totémisme, permette d'appliquer à la vie sociale en bloc une appréciation de plus ou moins grande primitivité.

Et la valeur des arguments de M. Lang m'en fait douter encore davantage. Il dit : « Les Arunta, tribu si avancée [en évolution] qu'elle a oublié les noms de phratrie, qu'elle reconnaît la parenté paternelle, qu'elle possède huit classes matrimoniales et des groupes totémiques *locaux*, des chefs héréditaires en ligne masculine, ne peuvent vraiment pas être appelés primitifs en ce qui concerne leur organisation » (3). Et comme les Arunta possèdent quelques autres institutions et croyances que M. Lang ne veut pas regarder comme primitives, il affirme tout uniment que les Arunta sont une « anomalie ».

Mais les principaux arguments de M. Lang sont fondés sur ce point de vue, discuté ci-dessus, de l'antériorité et de l'infé-

(1) *The Secret of the Totem*, p. 59-90.

(2) *Revue de l'Histoire des Religions*, t. LII, 1905.

(3) *The Secret of the Totem*, p. 64.

riorité de la filiation utérine. M. Lang ne s'est pas demandé si la filiation paternelle n'était pas le système premier des Arunta, ainsi que de toutes les tribus plus septentrionales ; en sorte que, au rebours de ce qu'on admet, les traces de filiation utérine venues du sud (Urabunna, Dieri, etc.) seraient non plus un indice d'une organisation antérieure, mais une acquisition récente. Et comme ces traces sont après tout peu importantes, Spencer et Gillen auraient raison de prétendre que les Arunta ont conservé jusqu'à nos jours, presque intactes, leurs croyances et leur organisation anciennes.

Pourquoi le totémisme ne peut être *local* dans sa forme première, cela non plus, ni A. Lang, ni E. Durkheim ne l'ont démontré. Si par contre, comme je le crois, le totémisme est à l'origine un simple système de classification (et comme tel, s'exprimant par une terminologie propre, ce qui vient à l'appui de la théorie de A. Lang sur l'origine onomastique du totémisme), il est fort intelligible que le totémisme ait commencé par être *local*, pour ensuite se libérer de ce lien gênant et devenir une institution vraie, c'est-à-dire transportable et modifiable *in abstracto*.

L'oubli des noms des deux phratries (classes) fondamentales est sans doute un fait important : mais reste à savoir si vraiment les Arunta les ont oubliés ou bien s'ils n'en ont pas encore créé. Car, à propos du nombre (deux, quatre, huit) de classes, on peut se demander s'il y a eu segmentations dichotomiques successives, ou bien convergences. La lecture du livre de M. Lang m'a conduit à supprimer un chapitre sur le système des classes et le totémisme où je m'élevais contre l'explication par la segmentation et présentais des arguments en faveur de la théorie de la convergence. Celle-ci seule explique entre autres le fait du dualisme des éléments de chaque groupe. Il ne faut pas oublier en effet que les Australiens n'ont de noms de nombre que jusqu'à deux ; quelques tribus, fort rares d'ailleurs, ont deux + un, ou deux + deux ; mais le principe de numération est, dans l'immense majorité des cas, binaire et repose peut-être, comme l'a vu M. Mac Gee, sur un symbolisme du nombre deux qui serait analogue à celui (trois, sept, neuf, quarante, etc.) qu'on rencontre chez d'autres peuples (1).

(1) W.-J. Mac Gee, *Primitive Numbers*, XIX<sup>th</sup> Annual Report of the Bureau of American Ethnology, t. II, p. 824-851. Voir p. 833, 836-837.

De plus, pourquoi l'institution d'un chef — qui n'est d'ailleurs, M. Lang oublie de le dire, qu'un chef tantôt totémique, tantôt temporaire (pendant certaines cérémonies) mais jamais politique, et dont les pouvoirs sont limités par ceux des *okni-rabata*, c'est-à-dire des *sages* — serait-elle une preuve de civilisation plus élevée, alors qu'en Europe on supprime actuellement les chefs au profit des assemblées? Tous les arguments de ce genre se valent : les luttes théoriques sur le « communisme primitif » et sur le « communisme futur » et sur les autres formes de propriété ou encore sur l'union libre, devraient pourtant servir d'enseignement en ces matières, et faire hésiter à déclarer plus « élevées » au point de vue culturel telles ou telles institutions sociales.

Une série d'autres arguments de M. Lang ont pour objet la croyance à la réincarnation des esprits-enfants dont il sera parlé dans l'un des chapitres suivants. Ces arguments seront discutés dans une note additionnelle : pourquoi cette croyance ne serait pas « primitive », c'est ce que ni M. Lang, ni avant lui M. Durkheim n'ont encore montré.

#### IV

##### MODIFICATIONS SOCIALES

On a vu que M. Durkheim explique les modifications sociales par « les besoins de la société », mais sans indiquer pourquoi ni d'où ces besoins, sans davantage non plus justifier qu'une « société », quelque petite qu'elle soit, puisse avoir des « besoins ». C'est par un identique procédé d'*animation* qu'on nous parle de « l'appel de la Patrie » ou de « la voix de la race ». M. Durkheim anthropomorphise, bien qu'il s'en défende.

En réalité, tout comme chez nous, dans les tribus australiennes c'est l'individu qui invente et propose des modifications, dont quelques-unes sont admises après discussion, parfois après essai, par les communautés. Sans doute, de même encore que dans nos sociétés d'Europe, ce rôle de l'individu

n'est pas toujours visible du premier coup et cela d'autant moins que les sociétés australiennes ne possèdent point de témoignages écrits. A ce défaut suppléent heureusement quelques observations directes de MM. Roth, Spencer et Gillen et Howitt dont l'analyse montrera que l'individu joue effectivement, dans ces sociétés, un rôle moins effacé qu'on ne veut bien, d'ordinaire, le prétendre.

Des Australiens du sud et du sud-est, M. Howitt dit : « Ils croient tous que leurs ancêtres et leurs apparentés défunts viennent pendant qu'ils dorment leur faire visite, leur donner des conseils, les prévenir des dangers imminents, ou leur communiquer des incantations préventives. Je connais de nombreux cas de ce genre. Et je sais que les magiciens ont des visions qu'ils prennent pour des réalités. Un magicien qui a eu de telles visions, acquiert dans sa tribu une grande réputation, qui lui permet d'apporter des modifications dans l'organisation sociale, en annonçant aux magiciens ses confrères qu'il a reçu un ordre de quelque être surnaturel comme *Kutchi* (chez les Dieri), *Bunjil* (chez les Wurunjjerri), ou *Daramulun* (chez les Murring). Si ces magiciens accueillent favorablement l'innovation, on fait part aux chefs assemblés à l'occasion d'une cérémonie, de l'ordre surnaturel, lequel est ensuite accepté sans discussion par le gros de la tribu (1). » C'est encore à des êtres surnaturels individualisés, appelés *Iruntarinia*, que des individus arunta, kaitish ou warramunga, rapportent non plus seulement leurs hallucinations et leurs visions à l'état de sommeil ou de veille, mais toutes les idées nouvelles, les projets de modifications dans les institutions, les scénarios inédits de cérémonies qui naissent, à l'état normal, en leur esprit.

Ces individus ne sont pas nécessairement des magiciens spécialisés (2); au lieu que dans le sud et le sud-est, les chefs (ou plutôt les *principaux*, *Headmen*, comme préfère les appeler M. Howitt) sont d'ordinaire connus et redoutés pour leur puissance magique. Il y en a un par fraction (groupe totémique, classe ou sous-classe) de la tribu; réunis lors des céré-

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 89-90.

(2) M. Howitt pense ici à ces individus que les Dieri nomment *pinnaru*, auxquels les légendes (voir la légende n° LXXVII) attribuent les inventions et les modifications sociales suivant un processus encore en usage (cf. Howitt, *loc. cit.*, p. 481-482).

monies qui intéressent la tribu tout entière, ils discutent des affaires publiques. De même, les vieillards s'assemblent en conseils ; et enfin tous les hommes adultes (c'est-à-dire pleinement initiés) participent à la conduite des affaires. C'est au cours des réunions ayant pour objet l'initiation des jeunes gens que sont proposées et discutées des modifications à l'organisation établie (1).

C'est également aux « sages » (*oknirabata*) et aux « chefs » religieux (*alatunja*) à décider, chez les Australiens centraux (2), de l'acceptation ou du rejet des inventions individuelles. Etant donné que la grande affaire de ces Australiens est d'accomplir certaines cérémonies à portée économique (*intichiuma*, ou cérémonies de multiplication du totem), ou sociale (*lartna*, *engwura*, etc., ou cérémonies d'initiation, etc.), ce sont les modifications aux scénarios de ces cérémonies qui sont les plus fréquentes. Du moins, elles semblent telles, parce qu'il est possible de les observer aisément, fût-ce au cours d'un unique voyage d'exploration. Mais que des modifications qui portent sur l'organisation même soient également possibles, c'est ce que démontrent à la fois la complexité et les contradictions de certaines institutions (systèmes de filiation, de classes ou de parenté, totémisme) et les allusions que font à une organisation antérieure un grand nombre de légendes.

« Après avoir, disent Spencer et Gillen, étudié avec le plus grand soin les indigènes [de l'Australie centrale] pendant toute la durée [qui est de plusieurs mois] de leurs cérémonies, après avoir fait tous nos efforts pour éprouver les mêmes sentiments qu'eux, pour penser comme eux, pour être des leurs, nous avons acquis cette conviction que si quelques-uns des hommes les plus puissants sont d'opinion qu'il est nécessaire d'apporter une modification, même très importante, à une institution, la communauté peut parfaitement accepter la proposition et combiner une entente en vue de son exécution. Il est certain que des changements ont été faits et se font actuellement. Le difficile, c'est de s'expliquer comment le conservatisme rigide des indigènes, conservatisme qui est l'une de leurs caractéristiques

(1) Voir Howitt, *loc. cit.*, chapitre VI : *Tribal Government* (p. 295-354).

(2) Le nom de ces sages varie avec les tribus ; les Dieri les nomment *pinnaru* (cf. Howitt, *loc. cit.*, p. 297-301), les Warramunga *purtnuku*, etc., et les Euahlayi peut-être *bayamie* (cf. la note de la légende n° LXVI).

les plus frappantes, s'accommode avec cette possibilité de modifications (1). »

Les cérémonies d'initiation consistent principalement à mettre en acte les récits légendaires. Pourtant un certain nombre de coutumes arunta dont parlent les légendes sont tombées en désuétude dans la vie courante, mais continuent à être représentées dans les cérémonies. Quelques-unes de celles-ci, par exemple, mettent en scène des Ancêtres mythiques cannibales, alors que le cannibalisme, fort répandu à en croire les légendes pendant l'époque mythique, a disparu presque complètement de nos jours. De même, les réglementations du mariage actuelles diffèrent de celles dont parlent les légendes et que reproduisent les cérémonies (2).

A ce point de vue, les cérémonies les plus importantes sont celles qui constituent, chez les Arunta, la dernière phase des cérémonies d'initiation, phase qu'on nomme *engwura* ; elle dure parfois de longs mois, chaque jour comprenant au moins une, et parfois trois à quatre scènes mimées en relation avec les totems. « *L'engwura* peut être accomplie en différents endroits ; mais comme s'y réunissent les hommes et les femmes de toutes les fractions de la tribu, et même d'autres tribus, on préfère choisir une localité centrale. C'est à ce moment que tous les vieillards de la tribu [dont le territoire comprend parfois plusieurs centaines de kilomètres carrés] se réunissent et discutent les affaires publiques. Chaque jour, ces vieillards se réunissent en conseil, c'est-à-dire qu'on voit de-ci, de-là, de petits groupes de vieillards en discussion au sujet de questions intéressant la tribu. Ils répètent et discutent les antiques traditions et les enseignent, et c'est ainsi que se transmet de génération en génération l'histoire orale de la tribu et de ses membres influents. De plus, bien que l'effet principal de ces réunions soit de conserver la coutume, tout changement introduit dans une partie quelconque de la tribu (et des changements se produisent en réalité, malgré le conservatisme des indigènes) peut, au moyen de ces meetings, être adopté [par le reste de la tribu] en bien moins de temps qu'il n'en faudrait s'il avait à se transmettre lentement, par infiltration, d'une

(1) *Nat. Tr.*, p. 12.

(2) *Ibidem*, p. 324. Cf. les légendes nos LXVII à LXXIII.

localité à l'autre. » Cette dernière remarque a quelque importance : en admettant une trentaine d'*engwura* par siècle, on conçoit que l'organisation de la tribu, à force de se modifier dans les détails, a pu changer du tout au tout et que l'époque mythique, dont parlent les légendes, n'est peut-être pas si éloignée qu'il semble ; il n'a probablement pas fallu « de longs siècles », ni une « longue série d'évolutions » pour supprimer presque entièrement le cannibalisme ou modifier les interdictions alimentaires. Et comme des étrangers assistent souvent à ces cérémonies, telle modification proposée et discutée peut, même si elle n'est pas acceptée par la tribu intéressée, avoir été transportée dans une autre tribu et y prendre racine.

C'est ainsi que la cérémonie initiale de l'*engwura* à laquelle assistèrent Spencer et Gillen, à Alice Springs, fut exécutée par les indigènes mêmes d'Alice Springs ; elle prit dix soirées. Le chef totémique (*alatunja*) du groupe d'Alice Springs, après consultation des vieillards, décida de faire don de cette cérémonie, comme marque de respect et de courtoisie, au « Maître des cérémonies en chef » de cette *engwura*, lequel était chef totémique d'un groupe arunta méridional. Ayant été donnée, cette cérémonie spéciale ne put jamais plus être exécutée à Alice Springs (1). Suivant la coutume, l'Arunta méridional emporta la connaissance de cette cérémonie chez lui et la communiqua au groupe dont il était le chef totémique. Il se peut qu'il en ait fait cadeau à quelqu'un d'autre encore et ainsi cette cérémonie spéciale a pu en fort peu de temps se transmettre très loin d'Alice Springs.

Ceci n'est pas une hypothèse : on possède en effet l'histoire des voyages d'une cérémonie. La section orientale de la tribu Worgaia et les tribus de la haute Georgina, dans le Queensland, croient à une sorte d'esprit méchant, de mœurs et de démarche étranges, qu'on appelle *Molonga*. Pour se défendre de lui, on exécute une cérémonie, sorte de drame mimé, où on le représente au naturel à l'aide de déguisements bizarres et qui dure cinq nuits. On ne sait au juste où et quand la cérémonie relative à *Molonga* prit naissance ; en tout cas, elle vint du pays des Worgaia, apparut à Roxburgh en 1894, dans le district de la rivière Diamantina en 1896 et de là, dit M. Roth, se répandit

(1) *Nat. Tr.*, p. 281.

dans diverses directions (1). Or, M. Siebert, qui réside dans la région du lac Eyre, obtint d'un homme de la tribu Wonkamala (*nation* Dieri) une légende des plus intéressantes, alors qu'à la tête d'un petit groupe il s'en revenait « du Nord dans son pays ; puis il s'en alla vers le Sud ; ensuite il revint vers le Nord, tomba malade et mourut à Killalpanina. Il avait appris dans le Nord la cérémonie *Molonga* et il la communiqua aux Dieri. Après sa mort, quelques-uns de ses compagnons portèrent la cérémonie vers le Sud et les autres, après avoir contourné le lac Eyre, vers le Nord-Ouest » (2). Qu'on regarde une carte d'Australie et l'on constatera, non sans quelque surprise, je pense, sur quelles énormes distances cette cérémonie s'est transmise. Et cela, par l'intermédiaire de quelques individus et en une dizaine d'années à peine.

Je sais bien qu'il ne s'agit que d'une cérémonie : mais dans l'espèce, cette cérémonie est la mise en acte d'une croyance, d'abord localisée, en un Esprit très caractérisé ; et, en passant ainsi d'une tribu à l'autre, la cérémonie a dû créer des croyances nouvelles qui s'exprimeront ensuite par des actes nouveaux. Il importe peu que les paroles chantées et les incantations, sans doute en dialecte worgaia, fussent incompréhensibles pour les acteurs et les spectateurs nouveaux ; ce qui importe, ce sont les scènes mimées, les images visuelles, lesquelles suggèrent nécessairement des interprétations.

Il faut remarquer de plus, que la cérémonie *Molonga* a pris naissance d'abord dans une tribu septentrionale, pour ensuite se transmettre vers le Sud et de là vers l'Ouest. A en croire Spencer et Gillen, c'est toujours du Nord au Sud que se transmettent les cérémonies (3) et même toutes les modifications sociales (4).

(1) W.-E. Roth, *N. W. C. Q. Abor.*, p. 120-125.

(2) Howitt, *S. E. Tr.*, appendice, p. 787, et p. 416, ainsi que la fig. 23, qui reproduit l'une des phases de la cérémonie telle que l'exécutent les Dieri.

(3) *North. Tr.*, p. 20 ; cf. ci-dessus pp. XXI-XXII.

(4) D'où ils concluent à la « primitivité » des tribus centrales (*nation* Arunta), les dernières atteintes par les ondulations modificatrices. Quelques faits semblent en effet donner raison à Spencer et Gillen, au moins dans l'état actuel de nos connaissances. Mais ni le lieu précis d'origine des inventions, ni leur raison ne nous sont connus. D'ailleurs les institutions et les cérémonies peuvent être modifiées par ceux-là mêmes qu'elles

Certaines règles de politesse contribuent aussi à modifier les cérémonies. Lorsque par exemple un groupe, appartenant ou non à la même tribu, vient emprunter à un autre groupe les objets du culte appelés *churinga* (1), on juge que pour être poli, il faut accomplir une cérémonie *ordinaire* (*corroborie*) appartenant au groupe venu faire visite et dans lequel deux ou trois des visiteurs sont priés de jouer un rôle actif. On en agit de même quand les emprunteurs viennent rendre les *churinga* prêtés (2). Ainsi un groupe donné n'a pas seulement à connaître ses propres cérémonies ; il faut encore qu'il sache exécuter celles de ses voisins et même celles de groupes éloignés, en cas qu'ils lui fassent visite. Et l'on peut admettre que cette obligation a quelque influence modificatrice.

Ces influences réciproques sont surtout marquées, comme de juste, aux points de contact entre tribus ou entre « nations » d'organisations différentes. Elles agissent, non seulement sur le rituel, par exemple par des emprunts d'objets de type déterminé (3), mais aussi sur les institutions. Ainsi lorsqu'un membre de la *nation* Arunta, où la filiation se compte en ligne paternelle et où les classes matrimoniales sont au nombre de quatre, vient vivre chez ses voisins Urabunna (*nation* dieri) où la filiation est utérine et les classes au nombre de deux, il est immédiatement catégorisé par les vieillards du groupe où il veut s'établir de manière que ses enfants restent, tout en suivant la filiation urabunna, dans la classe matrimoniale à laquelle ils appartiendraient si leur père ne s'était pas expatrié. Ces cas sont, paraît-il, assez fréquents ; et « cette modification intentionnelle de la répartition des classes, telle que la descendance puisse à volonté être comptée soit en ligne masculine, soit en ligne utérine, est intéressante en ce qu'elle montre l'habileté des indigènes à se tirer d'affaire (4) », parmi l'enchevêtrement des réglemmentations. Partout où il y a contact entre tribus à systèmes de filiation différents, il y a modification de

intéressent directement. C'est pourquoi je crois que l'assertion de Spencer et Gillen n'a encore que le caractère d'une hypothèse.

(1) Voir sur cet emprunt le chap. X.

(2) *Nat. Tr.*, p. 161 et 161-162.

(3) Voir entre autres les échanges de *nurtunja* et de *wananga*, *Nat. Tr.*, p. 305-306 ; cf. sur ces objets la note de la légende n° LXXXIII.

(4) *Nat. Tr.*, p. 68-69, avec détails.

l'un ou de l'autre système en cas d'immigrations individuelles. Ainsi, les tribus du golfe de Carpentarie reconnaissent, les unes ce que Spencer et Gillen nomment la « descendance paternelle directe », les autres, la « descendance paternelle indirecte » ; et selon le cas chacun de ces systèmes est modifié de manière à permettre l'intégration dans la classe *correcte* d'une famille ou d'un individu étrangers (1).

Spencer et Gillen pensent que « peut-être ceci pourrait suggérer une solution du difficile problème qui se formule : comment a-t-on pu modifier le système de descendance » (2) ? Et M. Durkheim dit même que « primitivement l'arrangement intertribal était le seul en vigueur et s'appliquait aux relations internes comme aux relations externes de la tribu » (3). Ceci n'est à peu près intelligible qu'en admettant une coexistence « primitive » des deux systèmes de filiation à l'intérieur comme à l'extérieur de la tribu. Or, M. Durkheim croit, on l'a vu, à l'antériorité du système de filiation utérine. Au moins Spencer et Gillen admettent la contemporanéité de l'un et de l'autre système. Et je pense aussi que « primitivement » certaines tribus suivaient l'un, d'autres tribus l'autre système et que c'est par l'infiltration de coutumes étrangères consécutive à des compromis aux points de contact, qu'on arrive le mieux à s'expliquer les traces de filiation utérine dans des sociétés fondées essentiellement sur la filiation masculine ; et réciproquement.

Ainsi des modifications, les unes occasionnelles par l'apport d'un étranger ou par les voyages lointains de quelques membres du groupe, d'autres intentionnelles (4) (par échanges

(1) *North. Tr.*, p. 121-124. Voir encore Howitt, *S. E. Tr.*, p. 137-143.

(2) *Nat. Tr.*, p. 69.

(3) *Sur le Totémisme*, *Ann. Soc.*, t. V, p. 106 ; voir en réponse *North. Tr.*, p. 112, note, puis E. Durkheim, *Org. Matr. Soc. Austr.*, *Ann. Soc.*, t. VIII, p. 131, note, où l'on peut lire : « Nous voyions donc dans le système qui régit les mariages inter-tribaux une survivance, un vestige d'un système antérieur, purement utérin, qui se serait transformé pour tout ce qui concerne les relations intérieures de la tribu, mais se serait maintenu dans les relations internationales où il gardait d'ailleurs une raison d'être. » Laquelle ? Et pourquoi cette transformation ?

(4) L'acceptation par la communauté dépend de l'avis favorable des « sages », des « principaux » ou des magiciens ; c'est en ce sens que MM. Fison et Howitt ont raison de dire (*S. E. Tr.*, p. 140) que « les modifications apportées à l'organisation sociale, y compris le système de parenté, sont le résultat d'une volonté réfléchie et non l'œuvre du hasard ».

conformément à la coutume de cérémonies, par immigrations, etc.), ont lieu actuellement. Et les agents de ces modifications sont, dans les cas connus avec précision, un individu ou un très petit groupe d'individus. Cet élément individuel, dont M. Durkheim n'a cure, joue donc, dans les sociétés australiennes, un rôle important. Tantôt un individu quelconque, doué d'une imagination plus vive, est favorisé par des Etres surnaturels qui lui indiquent quels changements introduire. Tantôt, et c'est le cas le plus fréquent, ce sont des hommes d'une sagesse et d'une science reconnues, qui proposent des modifications. Il ne suffit pas d'être très âgé, ou d'être, par droit de naissance, chef d'un groupe totémique (*alatunja*); mais il faut avoir fait preuve de qualités spéciales : calme, sang-froid, adresse, intelligence souple, rapidité de décision, connaissance approfondie des traditions, des rites, des usages, des réglementations (1). Lors des grandes cérémonies totémiques, on peut voir les vieillards disséminés de-ci, de-là, par groupes de deux ou trois individus. Parmi ces vieillards, il en est qui jouissent d'une influence spéciale sur les autres, influence qui ne dépend pas seulement de leur âge plus avancé ; car souvent des hommes très âgés ne sont même pas consultés, alors qu'on demande leur avis à des hommes plus jeunes, mais mieux au courant des coutumes et des récits traditionnels, ou plus habiles en magie (2). Ces hommes que consultent les *alatunja* (chefs totémiques), ou qui souvent sont eux-mêmes des *alatunja*, sont appelés *oknibarata* par les Arunta (3), *pinnaru*, par les Dieri (4), etc. ; ils équivalent, toutes proportions gardées, aux *Sages* de la Grèce antique.

L'individu mieux doué que les autres joue donc dans les sociétés australiennes actuelles un rôle non négligeable. Et c'est aussi à des individus que les mythes et les légendes attribuent les inventions et les modifications du passé, à des *oknibarata* dans l'Australie centrale, et dans l'Australie du sud et du sud-est à des Etres surnaturels qu'en dernière analyse on reconnaît être non des divinités, mais des magiciens

(1) *Nat. Tr.*, p. 10.

(2) *Nat. Tr.*, p. 12 ; *North. Tr.*, pp. 20-26.

(3) *Nat. Tr.*, p. 303.

(4) Howitt, *S. E. Tr.*, pp. 297-301, 480-481.

d'une puissance supérieure ou des héros civilisateurs (1).

Que dans ces récits légendaires se marque une tendance à l'evhémérisme, sans doute. Mais, chose importante et qu'on oublie volontiers dans les discussions théoriques, cette tendance ne peut naître puis s'exprimer dans les traditions que dans des sociétés où l'individu joue un rôle effectif. Comme il en est ainsi chez les Australiens actuels, et qu'à tous égards leurs organisations sociales présentent des traits archaïques au regard de l'évolution sociale de l'humanité considérée en bloc, on doit reconnaître que lors des premiers stades de cette évolution, l'individu n'était pas une quantité aussi négligeable qu'il paraît à première vue. Reste à déterminer quel était son rôle plus anciennement encore, c'est-à-dire ici quelle est la part de vérité historique des légendes et des mythes australiens, question qui sera examinée dans le chapitre x.

## V

### LES IDÉES DES AUSTRALIENS SUR LA CONCEPTION ET LA RÉINCARNATION

Les indigènes de l'Australie, comme la majeure partie des demi-civilisés, ne font pas de différence quant à leur essence entre les divers êtres et objets qui constituent la nature. En un sens, ils sont donc assez proches de nous : ils sont monistes à leur manière. Mais les conséquences qu'ils tirent de ce principe diffèrent notablement des nôtres.

Ainsi, ne faisant pas de distinction tranchée entre l'homme et un animal, un végétal ou un astre, ils pensent que l'un peut descendre de l'autre, qu'ils peuvent échanger leurs formes, et qu'ils ont l'un sur l'autre un pouvoir d'action immédiate. Ce point de vue est fort bien illustré par certaines légendes où l'on n'arrive pas à discerner si les héros sont des hommes, des animaux ou des objets : ils sont les deux à la fois (2).

C'est sur ces conceptions que se fonde le totémisme, qui est

(1) Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, pp. 500-501.

(2) Voir entre autres les légendes n° III, LXXXIII, XC, C, etc.

un système religieux caractérisé par la croyance à l'existence d'un lien vraiment intime qui unirait un groupement humain déterminé à un groupe d'êtres ou à une classe d'objets (1). Tel groupement, par exemple, se jugera apparenté à l'espèce kangourou, tel autre à une certaine herbe, au soleil, ou au feu. Et ce lien est tel que l'homme ayant pour totem le kangourou se croira autant kangourou qu'homme ; tous les membres du groupement humain et de l'espèce totem seront des êtres hybrides de nature à la fois humaine et animale, végétale, etc. Ainsi, dans les légendes australiennes, on nommera le héros homme-kangourou et on le fera agir tantôt comme un homme, tantôt comme un kangourou.

Dans la vie sociale, cette idée se manifeste sous forme d'institutions. Elle n'est pas seulement légendaire. Mais les légendes australiennes exposent systématiquement ce que les institutions traduisent en acte ; elles l'exposent, mais sans chercher à l'expliquer. Qui se donne la peine de penser à l'australienne, après avoir d'un effort de volonté annulé les effets d'une éducation chrétienne ou d'une instruction scientifique, voit aussitôt combien inutiles seraient des explications de croyances qui valent déjà uniquement parce qu'elles sont. Les légendes tentent bien d'expliquer l'origine et la raison d'être de telle ou telle institution particulière, ou de préciser le lieu de naissance de tel ou tel groupement : mais la croyance à l'identité de nature des hommes et de leurs totems n'y est mentionnée que par allusions fréquentes, comme une chose qui va de soi, hors de discussion, proprement d'ordre dogmatique, bien mieux : fondée à jamais sur l'évidence tout autant que l'était jadis pour nous la rotation de l'univers autour de la terre.

Donnée cette croyance, et que la forme extérieure n'importe que relativement, il va de soi que semblent naturels les métamorphoses, les réincarnations, les disparitions, les voyages sous terre ou dans le ciel, l'efficacité des mots et des gestes magiques, etc. Certes, nul philosophe australien n'a formulé une théorie de l'Essence du Monde ; mais les éléments s'en trouvent épars dans les légendes et se reconnaissent dans les institutions. Ce qui ne signifie pas, sinon pour ceux qui sont

(1) Voir pour les généralités : J.-G. Frazer, *le Totémisme*, trad. Dirr et Van Gennep, Paris, 1898.

hypnotisés par les formules de notre métaphysique occidentale, qu'il ait fallu aux Australiens des qualités intellectuelles supérieures, qui seraient le produit de longues évolutions.

Si quelques principes fondamentaux australiens, comme celui de la transformation de l'énergie (voir le chapitre sur le Dynamisme magico-religieux), ou celui de l'évolution (voir les légendes n<sup>os</sup> I à VI), sont exacts comme tels, il n'en reste pas moins que, par suite des déficiences techniques de l'observation, par suite surtout de l'ignorance de l'expérimentation, ils ont dévié, tout comme la notion d'énergie dévie dans le spiritisme vers l'idée d'un corps astral. De même, l'interprétation d'observations relatives à la reproduction, à la conception et à la naissance, a dévié vers une théorie réincarnationiste qu'on trouve d'autant mieux élaborée dans le détail, qu'on va des tribus périphériques vers celles du centre de l'Australie. En tout cas, il semble en être ainsi : car dans des questions de cet ordre, il faut se garder de conclure du silence des explorateurs à la non-existence des institutions et des croyances, les actes et les concepts relatifs à la vie sexuelle, étant de tous les plus difficiles à enquêter. Seuls, W.-E. Roth, B. Spencer et F.-J. Gillen nous renseignent ici à fond; M. Howitt, par contre, garde le silence ou à peu près.

En suivant l'itinéraire de Spencer et Gillen pour revenir par le Queensland, on trouve d'abord les Urabunna, qui font partie de la nation Dieri et vivent près du lac Eyré. Ils pensent que jadis, pendant l'époque mythique appelée *Ularaka*, vivaient un petit nombre d'individus de nature indéterminée, c'est-à-dire autant animaux ou végétaux qu'humains; on ne sait comment ils prirent naissance; ils possédaient une puissance (magico-religieuse) bien supérieure à celle des êtres actuels : ils pouvaient autant marcher sous la terre que voler dans les airs. Tout en errant dans le pays aujourd'hui occupé par les Urabunna, ces ancêtres déposèrent en divers endroits, appelés *paltinta*, où aussitôt se formèrent en guise de témoins des accidents naturels (arbres, rochers, sources), de petits esprits individuels appelés *mai-aurli* ou enfants-esprits, qui par la suite devinrent des hommes et des femmes, desquels descendent les Urabunna actuels. Ces *mai-aurli* sortirent des ancêtres par émanation. Ainsi les *mai-aurli* déposés en divers endroits par l'Ancêtre-Serpent formèrent le groupe totémique humain

du Serpent ; ceux déposés par l'Ancêtre-Pluie, le groupe totémique humain de la Pluie, etc. A la mort d'un homme, son *mai-aurli* retourne à son *paltinta* spécial pour ensuite se réincarner à nouveau. Et depuis l'*Ularaka*, les *mai-aurli* n'ont cessé de se réincarner dans le groupe totémique auquel appartenait l'ancêtre-générateur. Dans un *paltinta* donné, il peut y avoir des *mai-aurli* de plusieurs totems : ainsi dans une certaine source indiquée à Spencer et Gillen, habitent des enfants-esprits, déposés par un Ancêtre-Emou, par un Ancêtre-Pluie et par un Ancêtre-Insecte ; cette source est donc sacrée pour trois groupes totémiques urabunna (1).

Les Arunta, voisins au nord des Urabunna, ont les mêmes croyances, mais plus élaborées. Tout le territoire occupé par les Arunta peut se diviser en un certain nombre de régions de grandeur variable, les unes ayant quelques mètres carrés à peine et d'autres plusieurs kilomètres carrés. On les appelle *oknanikilla* ; c'est l'équivalent des *paltinta* urabunna. Chaque région est le domaine mythique d'une certaine catégorie d'Ancêtres ; c'est là qu'ils prirent naissance, qu'ils voyagèrent, puis disparurent en déposant en divers lieux, reconnaissables à quelque accident du terrain, à un arbre, à une source, etc., leurs *churinga*. Ces *churinga* sont des objets sacrés, de pierre ou de bois, d'ordinaire de forme ovale et ornés de dessins peints ou sculptés. On les considère comme les réceptacles de la puissance magico-religieuse des Ancêtres de l'*Alcheringa* (équivalent de l'*Ularaka* urabunna) (2). C'est dans les *churinga* que résident les enfants-esprits ; ils se tiennent aux aguets et dès qu'ils voient passer une femme qui leur plaît, ils pénètrent en elle (3). Toutes les fois qu'un *mai-aurli* entre dans une femme, il jette à terre un *churinga*. Quand donc la femme a accouché, elle indique à son mari l'*oknanikilla* où elle croit avoir conçu. Le mari, accompagné de deux ou trois vieillards, d'ordinaire son père et son frère aîné, va chercher le *churinga* jeté par l'esprit ancestral. Le plus souvent, on trouve en effet l'objet ; Spencer et Gillen pensent que c'est l'un des vieillards qui le jette. On en examine la forme et l'ornementation qui indiquent le totem de l'enfant-esprit et par suite du nouveau-

(1) *North. Tr.*, p. 145-148.

(2) *Nat. Tr.*, p. 123.

(3) *Ib.*, p. 125.

né. Si on ne trouve pas de *churinga*, on en sculpte un avec le bois d'un arbre sacré voisin, et on y dessine les ornements caractéristiques du totem choisi par les vieillards pour le nouveau-né (1). Après la mort, l'esprit de l'homme retourne vers l'*oknanikilla* qui est sa demeure attitrée, pour se réincarner à nouveau dès que l'occasion s'en présentera. Ainsi les Arunta et les tribus qui leur sont apparentées ont cette « idée arrêtée que l'enfant n'est pas le résultat direct de l'acte sexuel, qu'il peut être conçu sans l'accomplissement de cet acte, lequel n'est tout au plus pour la mère qu'une préparation à la conception et à la mise au monde d'un enfant-esprit formé d'avance et domicilié dans l'un des *oknanikilla*. A maintes reprises, disent Spencer et Gillen, nous avons questionné les indigènes sur ce point ; chaque fois, nous avons reçu cette réponse : que l'enfant n'est pas le résultat de l'acte sexuel (2). »

Voilà qui est net. Ajoutons que ceci a été confirmé par l'enquête faite encore une fois par les mêmes auteurs, au début de leur seconde exploration (3). Bien mieux : ils ont retrouvé les mêmes croyances dans toutes les autres tribus visitées. En sorte que la croyance arunta ne saurait plus être regardée, comme elle le fut d'abord par les sociologues, comme un phénomène isolé ou aberrant.

Chez les Kaitish et les Unmatjera, en effet, qui vivent au nord des Arunta, ont cours des traditions qui, tout en se rapprochant par quelques détails des traditions arunta, en diffèrent par d'autres. Ainsi tous les ancêtres ne déposèrent pas, au cours de leurs voyages terrestres ou souterrains, des *churinga* réceptacles d'enfants-esprits : plusieurs d'entre eux firent sortir d'eux-mêmes des enfants-esprits, par un processus d'émanation qui rappelle la théorie urabunna (4). Chez ceux d'entre les Kaitish où a cours la croyance aux *churinga*, il existe un procédé magique particulier pour rendre une femme enceinte : on porte un *churinga* jusqu'en un lieu où se trouve une certaine sorte de pierre appelée *kwerka-punga* (enfant-pierre), qu'on frotte avec le *churinga* tout en priant le *mai-*

(1) *Nat. Tr.*, p. 132 ; cf. encore p. 57, note, et l'Appendice sur la Dénomination.

(2) *Ib.*, p. 265.

(3) *North. Tr.*, p. 150-152.

(4) *Ib.*, p. 152-161.

*aurli* qui y réside (appelé ici *kurinah*) de pénétrer dans telle femme qu'on désigne (1).

A mesure qu'on remonte vers le nord, le rapport entre les *churinga* et les enfants-esprits s'affaiblit davantage. Ainsi chez les Warramunga, les Worgaia et les Tjingilli, les *mai-aurli* résident bien sporadiquement dans des *churinga* ; mais ils doivent leur naissance directement aux ancêtres mythiques dont ils procédèrent par émanation. Le fait caractéristique est ici que le rite principal lors des funérailles consiste à briser l'humérus du mort, ce qui a pour effet, pense-t-on, de permettre le retour de l'enfant-esprit au *mungai* (équivalent du *paltinta* et de l'*oknanikilla*) où il résidait avant sa réincarnation et d'où il s'élancera à nouveau pour se réincarner encore (2).

Les Gnanji, au nord des précédents, se distinguent à leur tour par deux croyances particulières. D'abord, ils pensent que les enfants-esprits, au lieu d'être fixés en un lieu déterminé, accompagnent dans ses voyages hors de son territoire tout individu de même totem qu'eux ; d'où suit que, quel que soit l'endroit où la femme de cet individu conçoit, les enfants sont toujours du même totem que leur père humain. En outre, les Gnanji prétendent « que les femmes n'ont pas de partie spirituelle ; ils furent, disent Spencer et Gillen, fort affirmatifs sur ce point ; ils admettent bien qu'il existe (dans les divers lieux sacrés) un grand nombre d'enfants-esprits féminins, mais pensent que ceux-ci ne se réincarnent jamais ; les Gnanji auxquels nous demandâmes des explications savaient d'ailleurs fort bien que telles n'étaient pas les croyances des tribus voisines (3). » On ne voit pas comment les Gnanji arrivent alors à s'expliquer la naissance des petites filles.

Enfin, les tribus du golfe de Carpentarie, les Bibinga, les Mara et les Anula, ne font pour ainsi dire pas usage des *churinga* et prétendent seulement que les enfants-esprits, émanations des ancêtres mythiques, se réincarnent dès temps immémorial (4).

Ainsi, sur tout cet immense territoire et parmi un très grand nombre de tribus règne la croyance fondamentale que tout individu actuellement vivant est la réincarnation d'un esprit

(1) *North. Tr.*, p. 271.

(2) *Ib.*, p. 161-169, 274, 278.

(3) *Ib.*, p. 169-170.

(4) *Ib.*, p. 170-174 ; 279-280.

ancestral. C'est avec raison que Spencer et Gillen regardent l'établissement de ce fait comme « le résultat le plus intéressant (1) de leurs longues et pénibles explorations. Tous ces indigènes individuellement et en bloc... n'ont nulle part l'idée que la procréation se trouve en rapport direct avec l'acte sexuel (2). » D'où quelques pratiques intéressantes.

Chez les Arunta, les enfants-esprits préfèrent de beaucoup les femmes grasses et bien en chair qui, par suite, évitent, quand elles ne tiennent pas à être mères, de passer à proximité d'un *oknanikilla*; l'une d'entre elles raconta à Spencer et Gillen, qu'étant en train de boire en un certain lieu sacré, elle entendit une voix d'enfant qui criait : « *mia, mia!* » c'est-à-dire « maman ! » Comme elle ne voulait pas concevoir, elle s'enfuit en courant de son mieux ; mais l'esprit la trouvant à son goût, la poursuivit et pénétra en elle (3). Et toute femme jeune et ne désirant pas d'enfant qui passe à côté de la pierre *Erathipa*, dont parle la légende n° LXXXV, a soin de grimacer comme une vieille et de marcher à l'aide d'un bâton, en se courbant et en disant d'une voix cassée aux esprits-enfants à l'affût dans une fente de la pierre : « Ne venez pas en moi, je suis une vieille femme (4) ! » Les femmes s'enfuyaient également devant les tourbillons de poussière, très fréquents à certains moments de l'année, parce que les esprits aiment à se servir de ces tourbillons pour se promener (5). Les femmes Warramunga se gardent avec soin de donner des coups de hache dans le tronc de certains arbres sacrés pour ne pas en faire émaner des enfants-esprits qui pénétreraient en elles (6).

(1) *North. Tr.*, préface, p. xi.

(2) *Ib.*, p. 330.

(3) *Nat. Tr.*, p. 125.

(4) *Nat. Tr.*, p. 337 ; sur la figure 69 on voit la pierre et une jeune femme accroupie devant la fente, afin de concevoir. Il existe plusieurs pierres de ce genre. Quand un mari veut rendre sa femme enceinte, il lui suffit d'aller seul auprès de la pierre, et de la frotter doucement avec ses mains en murmurant : *Arakuja wunka oknirra unta munja aritchika*, c'est-à-dire « un tas de jeunes femmes, regarde, vas-y vite », ou bien d'y aller avec sa femme, d'entourer la pierre de sa ceinture et de dire : « Cette femme, mon épouse, tu ne la crois pas belle, regarde-la ». On peut aussi rendre enceinte sa femme si on la croit infidèle, de manière que l'enfant reste en elle longtemps et la fasse mourir. *Nat. Tr.*, p. 338.

(5) *Nat. Tr.*, p. 125, note.

(6) *North. Tr.*, p. 331.

La forme de ces enfants-esprits et leur mode de pénétration ne sont pas déterminés. Du moins je ne trouve de renseignements sur ce point qu'en ce qui concerne les Warramunga qui pensent que l'esprit est très petit, à peu près de la grandeur d'un petit grain de sable, qu'il entre dans la femme par le nombril et y grandit jusqu'à la taille d'un enfant (1); et les Unmatjera, où le mari enchante le nombril de sa femme au moyen d'un chant magique formé de mots incompréhensibles, tout en lui frottant les flancs de graisse, tout ceci afin de faire grandir l'enfant (2).

La mort, chez les Australiens comme chez tant d'autres demi-civilisés, n'est pas regardée comme un phénomène naturel : c'est l'effet d'un maléfice ou la sanction de la violation d'une interdiction. Dès qu'un Australien du Centre ou du Nord meurt, l'enfant-esprit totémique qui l'animait s'en retourne à sa demeure mythique (3). D'où le rite funéraire cité plus haut ; d'où aussi le caractère spécial que présente chez ces populations l'infanticide. Mettre à mort n'est pas détruire à tout jamais, mais c'est simplement mettre en liberté un enfant-esprit émigré et lui permettre de s'en retourner chez lui. On admet, dans le cas d'infanticide, que l'enfant-esprit se réincarnera de préférence dans la même femme qu'il avait déjà choisie (4).

Des croyances semblables ont cours chez les indigènes de Queensland, si bien étudiés par M. Roth. Les riverains de la rivière Tully admettent que si chez les animaux la procréation est la conséquence de l'acte sexuel, il n'en est pas ainsi chez l'homme ; c'est même, disent-ils, une preuve de la supériorité des êtres humains sur le reste de la nature. Une femme peut concevoir de quatre manières : *a*) pour s'être assise au-dessus du feu où elle avait fait frire une brême noire que lui avait donnée son mari ; *b*) pour être partie à la chasse avec l'intention de s'emparer d'une certaine espèce de crapauds, et s'en être effectivement emparée ; *c*) parce qu'un homme, souvent un vieillard ou un magicien, lui a affirmé qu'elle était enceinte ; *d*) pour avoir rêvé qu'elle portait un enfant au-dedans d'elle. Quelle que soit la cause de la conception, le mari accepte toujours l'enfant comme sien, et sans discussion.

(1) *North. Tr.*, p. 331.

(2) *Ib.*, p. 606.

(3) *Nat. Tr.*, p. 497 ; *North. Tr.*, p. 34, 506.

(4) *Nat. Tr.*, p. 51-52 ; *North. Tr.*, p. 606.

Chez les Kia de la rivière Proserpine, c'est un magicien qui informe le mari ou la femme qu'elle aura bientôt un enfant; et si elle met au monde des jumeaux, l'un des enfants est attribué à l'action du magicien de la tribu, l'autre à celle d'un magicien d'une tribu voisine.

Quant aux tribus du Cap Grafton, elles ont une croyance qui rappelle celle des Germains concernant la cigogne. Ils pensent que c'est une certaine variété de pigeon qui introduit dans le corps de la femme, pendant un rêve, un bébé tout formé (1).

Les indigènes du Cap Bedford croient que les fœtus sont des esprits, appelés *nguta-nguta* ou *talpan*, qui s'introduisent dans le corps de la mère sous forme de courlis, si ce sont des filles, et sous forme de serpent si ce sont des garçons. Une fois dans le corps maternel, ces enfants reprennent la forme humaine. C'est pourquoi toute femme qui entend un courlis ou voit un serpent se sauve au plus vite et va se cacher de peur que l'un de ces animaux ne pénètre en elle; le mari cherche la bête dans les buissons et sous les pierres; et s'il ne la trouve pas, c'est signe que sa femme est grosse. On remarquera l'analogie entre ces *nguta-nguta* et les *mai-aurlî* des Australiens centraux et septentrionaux, analogie qui est encore plus frappante si on compare les croyances des Noirs de la rivière Pennefather.

Ils pensent que les enfants sont formés avec de la boue par une divinité appelée *Anjea* qui les introduit ensuite dans le corps des femmes, soit de jour, pendant qu'elles sont éveillées, soit de nuit, surtout pendant un rêve, et sans qu'elles le sentent. *Anjea* détermine auparavant le sexe de chaque enfant à naître et d'une manière originale : les futurs garçons ont à suivre un sentier taillé à travers la brousse, sans plus; mais les filles futures doivent, tout en suivant ce sentier, enjamber une sorte de chevalet formé de deux morceaux de bois mis en croix et placés debout : du coup, ces enfants-esprits se fendent, et ce seront des filles. Quant à l'anus, *Anjea* le perce à l'aide d'un morceau d'*acacia rothii* épointé. *Anjea* a un concurrent : c'est le Tonnerre; mais les enfants fabriqués par *Anjea* sont droitiers, au lieu que ceux du Tonnerre sont gauchers. A la divinité *Anjea* correspond chez les riverains de la rivière Proserpine la divinité *K'unya* qui taille les enfants dans des racines de

(1) W.-E. Roth, *Sup., Mag. Med.*, p. 22, § 81.

pandanus et les introduit dans la mère pendant qu'elle se baigne (1). Jusqu'ici, ces croyances n'ont encore rien de spécifiquement australien; voici qui est plus caractéristique :

Les divinités *Anjea* et *Kunya* donnent à chaque enfant une sorte d'âme appelée *choï* qui retourne, lorsque l'homme meurt, vers le lieu sacré qui lui sert de demeure éternelle. Une partie du *choï* donnée par *Anjea* reste dans le placenta que la grand-mère de l'enfant enterre aussitôt après l'accouchement. *Anjea* vient chercher cette fraction de *choï* pour l'emporter vers le lieu sacré dont il vient d'être parlé et où il demeure (source, rocher, arbre, marais, etc.). Lorsque la grand-mère du nouveau-né coupe le cordon avec un couteau de pierre, ce qui demande quelque temps, elle nomme tous les endroits sacrés où résident *Anjea* et les divers *choï* : le nom prononcé au moment où la section du placenta est achevée est celui de l'endroit d'où vient le *choï* de l'enfant. C'est cet endroit qui est regardé comme le vrai lieu de naissance de l'enfant et non pas celui où la mère vient d'accoucher. En fabriquant avec de la boue un bébé, *Anjea* lui donne un peu du *choï* de son père si ce doit être un garçon et un peu du *choï* de la sœur de son père si ce doit être une fille. Mêmes croyances, avec quelques variantes dans le détail, chez les riverains de la rivière Pennefather (2). On voit que l'idée des réincarnations incessantes est ici assez complexe. On dirait qu'une croyance de type australien-central s'est fondue avec une croyance de type différent, d'ailleurs difficile à définir. En tout cas les lieux sacrés où résident les *choï* rappellent de près les *oknanikilla* des Australiens centraux.

La non-dépendance de l'acte sexuel et de la conception est encore illustrée par les opinions des Australiens sur la fonction et la nature des organes sexuels. Les riverains de la Tully croient que le coït peut avoir lieu pendant le sommeil de la femme sans que celle-ci s'en aperçoive. Le développement des seins chez les jeunes filles lors de la puberté est dû à ce qu'elles ont couché à côté d'un vieillard (qui est souvent leur fiancé) et sans accomplissement de l'acte sexuel (3). Chez toutes les tribus de l'Australie centrale on trouve des rites magiques

(1) *Sup., Mag. Méd.*, p. 23, § 82. Voir sur *Anjea* la légende n° IX.

(2) *Ib.*, p. 48, § 68 et 69 a.

(3) *Ib.*, p. 24, § 89.

destinés à faire croître les seins des petites filles : on chante aux seins en les exhortant à grossir ; ou bien on peint autour des bouts des cercles excentriques à l'ocre rouge et on décore le cou, les épaules et la poitrine avec des bandes de fourrure ; ailleurs on habille la jeune fille d'un costume spécial et on l'oblige à vivre quelque temps dans l'isolement (1).

Les menstrues viennent, d'après les riverains de la Tully, de ce que le foie se brise en deux et se vide ; pourquoi se brise-t-il, c'est ce qu'on ignore. En tout cas les femmes ont catégoriquement affirmé à M. Roth que les règles n'avaient rien à faire avec la grossesse (2). Il existe plusieurs procédés pour arrêter les règles, mais tous dangereux pour qui les utilise. Les femmes d'ailleurs n'y tiennent pas, sous prétexte que si elles n'avaient plus de règles, les hommes n'arrêteraient jamais de les courtoiser, le sang menstruel étant considéré comme impur et mal-faisant pour les hommes (3). Suivant les Noirs de la rivière Pennefather, la menstruation est causée par un courlis (4) qui introduit son bec dans la vulve des femmes afin d'y récolter du miel pour son père l'Ouragan (5). Enfin suivant les Mara du Golfe de Carpentarie, les premières règles sont dues à ce qu'une femme-bandicot, qui vivait pendant l'Époque Mythique, trouva que les hommes lui faisaient trop subir d'assauts ; elle prit la forme d'un bandicot et alla se cacher dans une grotte ; les hommes la cherchèrent en vain : « Et c'est depuis ce temps-là que les femmes ont des périodes mensuelles (6). »

Il va de soi que les maladies des organes sexuels sont attribuées à de tout autres causes qu'aux véritables. Ainsi, M. Roth a noté que les indigènes du Queensland n'ont pas reconnu encore que les maladies vénériennes se transmettent par les rapports sexuels (7). Et chez les Arunta (8), le domaine magique des femmes, qui sont loin de posséder la même puissance et

(1) Voir pour les détails, *North. Tr.*, p. 474-476.

(2) Cependant les riverains de la Bloomfield ont reconnu ce rapport ; Roth, *loc. cit.*

(3) Voir en outre sur les coutumes relatives au sang menstruel ; *Nat. Tr.*, p. 460, et *North. Tr.*, pp. 601-602.

(4) Cf. plus haut le courlis-enfant.

(5) Roth, *loc. cit.*, p. 24, § 89.

(6) *North. Tr.*, p. 601.

(7) Roth, *N. W. Qu. Ab.*, p. 159.

(8) *Nat. Tr.*, p. 517.

instruction magiques que les hommes, semble être la région sexuelle. Si, par exemple, les testicules d'un homme enflent, et qu'il éprouve des douleurs comme s'il avait été piqué par des fourmis (1), il croit que c'est une femme qui, lui voulant du mal, a pris une feuille de l'herbe *inturkirra*, l'a enchantée et l'a lancée vers lui. De même, si une femme ramasse au loin une poignée de poussière, l'enchanté et la répand en un endroit où elle compte qu'un certain homme à qui elle en veut viendra uriner, il suffit qu'en effet cet homme y urine pour qu'il éprouve une sensation de brûlure dans l'urèthre. Enfin, la syphilis provient de ce qu'un homme a eu des relations avec une femme qui s'était enchanté la vulve en y introduisant le doigt (2).

D'autres maladies sont la sanction d'interdictions : si un garçon arunta non encore circoncis mange de la graisse d'émou, son pénis se développe d'une manière anormale ; une jeune femme n'ayant pas encore eu d'enfant qui mangerait du bandidout femelle, verrait ses menstrues couler sans interruption ; et si elle mangeait de la graisse d'émou ou de l'échidna, cela causerait des malformations de la vulve et de l'urèthre (3). Quant au membre viril, il semble n'être, pour les Arunta, que le siège des sentiments violents, par exemple du désir de vengeance (4).

La stérilité est due à ce que la femme, alors qu'elle était encore petite fille, a porté la ceinture en cheveux de mort que les hommes portent habituellement autour de la taille, ce qui a eu pour effet de resserrer les organes internes et de les rendre impropres à la dilatation nécessaire pour contenir l'enfant-esprit au moment de sa croissance (5). Toute naissance avant terme, toute malformation du nouveau-né, bien mieux, toute couche difficile même provient de ce que l'enfant-esprit s'est, dans sa passion ou par inadvertance, trompé de femme (6) : c'est-à-dire qu'il s'est introduit dans une femme d'une classe

(1) Il s'agit, semble-t-il, d'une orchite, et plus loin d'un échauffement ou d'une blennorrhagie.

(2) Cf. pour d'autres procédés magiques, *North. Tr.*, p. 464-466.

(3) *Nat. Tr.*, p. 471-472 ; *North. Tr.*, p. 615.

(4) *North. Tr.*, p. 560-561.

(5) *Nat. Tr.*, p. 52, note.

(6) *North. Tr.*, p. 148, note.

destinés à faire croître les seins des petites filles : on chante aux seins en les exhortant à grossir ; ou bien on peint autour des bouts des cercles excentriques à l'ocre rouge et on décore le cou, les épaules et la poitrine avec des bandes de fourrure ; ailleurs on habille la jeune fille d'un costume spécial et on l'oblige à vivre quelque temps dans l'isolement (1).

Les menstrues viennent, d'après les riverains de la Tully, de ce que le foie se brise en deux et se vide ; pourquoi se brise-t-il, c'est ce qu'on ignore. En tout cas les femmes ont catégoriquement affirmé à M. Roth que les règles n'avaient rien à faire avec la grossesse (2). Il existe plusieurs procédés pour arrêter les règles, mais tous dangereux pour qui les utilise. Les femmes d'ailleurs n'y tiennent pas, sous prétexte que si elles n'avaient plus de règles, les hommes n'arrêteraient jamais de les courtiser, le sang menstruel étant considéré comme impur et mal-faisant pour les hommes (3). Suivant les Noirs de la rivière Pennefather, la menstruation est causée par un courlis (4) qui introduit son bec dans la vulve des femmes afin d'y récolter du miel pour son père l'Ouragan (5). Enfin suivant les Mara du Golfe de Carpentarie, les premières règles sont dues à ce qu'une femme-bandicot, qui vivait pendant l'Époque Mythique, trouva que les hommes lui faisaient trop subir d'assauts ; elle prit la forme d'un bandicot et alla se cacher dans une grotte ; les hommes la cherchèrent en vain : « Et c'est depuis ce temps-là que les femmes ont des périodes mensuelles (6). »

Il va de soi que les maladies des organes sexuels sont attribuées à de tout autres causes qu'aux véritables. Ainsi, M. Roth a noté que les indigènes du Queensland n'ont pas reconnu encore que les maladies vénériennes se transmettent par les rapports sexuels (7). Et chez les Arunta (8), le domaine magique des femmes, qui sont loin de posséder la même puissance et

(1) Voir pour les détails, *North. Tr.*, p. 474-476.

(2) Cependant les riverains de la Bloomfield ont reconnu ce rapport ; Roth, *loc. cit.*

(3) Voir en outre sur les coutumes relatives au sang menstruel ; *Nat. Tr.*, p. 460, et *North. Tr.*, pp. 601-602.

(4) Cf. plus haut le courlis-enfant.

(5) Roth, *loc. cit.*, p. 24, § 89.

(6) *North. Tr.*, p. 601.

(7) Roth, *N. W. Qu. Ab.*, p. 159.

(8) *Nat. Tr.*, p. 517.

instruction magiques que les hommes, semble être la région sexuelle. Si, par exemple, les testicules d'un homme enflent, et qu'il éprouve des douleurs comme s'il avait été piqué par des fourmis (1), il croit que c'est une femme qui, lui voulant du mal, a pris une feuille de l'herbe *inturkirra*, l'a enchantée et l'a lancée vers lui. De même, si une femme ramasse au loin une poignée de poussière, l'enchanté et la répand en un endroit où elle compte qu'un certain homme à qui elle en veut viendra uriner, il suffit qu'en effet cet homme y urine pour qu'il éprouve une sensation de brûlure dans l'urèthre. Enfin, la syphilis provient de ce qu'un homme a eu des relations avec une femme qui s'était enchanté la vulve en y introduisant le doigt (2).

D'autres maladies sont la sanction d'interdictions : si un garçon arunta non encore circoncis mange de la graisse d'émou, son pénis se développe d'une manière anormale ; une jeune femme n'ayant pas encore eu d'enfant qui mangerait du bandidout femelle, verrait ses menstrues couler sans interruption ; et si elle mangeait de la graisse d'émou ou de l'échidna, cela causerait des malformations de la vulve et de l'urèthre (3). Quant au membre viril, il semble n'être, pour les Arunta, que le siège des sentiments violents, par exemple du désir de vengeance (4).

La stérilité est due à ce que la femme, alors qu'elle était encore petite fille, a porté la ceinture en cheveux de mort que les hommes portent habituellement autour de la taille, ce qui a eu pour effet de resserrer les organes internes et de les rendre impropres à la dilatation nécessaire pour contenir l'enfant-esprit au moment de sa croissance (5). Toute naissance avant terme, toute malformation du nouveau-né, bien mieux, toute couche difficile même provient de ce que l'enfant-esprit s'est, dans sa passion ou par inadvertance, trompé de femme (6) : c'est-à-dire qu'il s'est introduit dans une femme d'une classe

(1) Il s'agit, semble-t-il, d'une orchite, et plus loin d'un échauffement ou d'une blennorrhagie.

(2) Cf. pour d'autres procédés magiques, *North. Tr.*, p. 464-466.

(3) *Nat. Tr.*, p. 471-472 ; *North. Tr.*, p. 615.

(4) *North. Tr.*, p. 560-561.

(5) *Nat. Tr.*, p. 52, note.

(6) *North. Tr.*, p. 148, note.

matrimoniale ou d'un totem interdits (1). Rien, en outre, ne saurait convaincre les Arunta qu'un fœtus de quelques mois appartient à l'espèce humaine : c'est, dit-on, un jeune kangourou ou tout autre jeune animal qui a, par erreur, pénétré dans la femme (2) ; cette croyance présente quelque analogie avec celle, citée plus haut, des indigènes du cap Bedford, sur la nature animale des enfants-esprits.

Le coït a cependant une signification fort nette à divers moments de la vie sociale. C'est parfois un rite d'appropriation, parfois un rite adjuvant.

Ceci ressort déjà de la croyance citée plus haut que le coït facilite, s'il ne la cause pas, la conception. Et cela se voit plus nettement dans la pratique courante du prêt des femmes au cours des cérémonies de tout ordre (totémiques, de vendetta, etc.) auxquelles prennent part un grand nombre d'individus de classes, de tribus ou de groupes totémiques différents. A ce moment, « toutes les règles matrimoniales sont temporairement mises plus ou moins de côté ». Dans ces cérémonies l'acte sexuel est un rite obligatoire dont l'idée fondamentale est que « le coït contribue à assurer l'exécution exacte de la cérémonie, en faisant que tout aille sans heurts et en empêchant les ornements sacrés (de feuilles, de plumes, les peintures corporelles) de tomber » (3). Le coït joue ici, si je puis dire, le rôle d'un lubrifiant magique.

Cette idée, qui repose sur un raisonnement analogique, est à la base, semble-t-il, de nombreux cas de coït sacré chez plusieurs peuples anciens et modernes.

D'autre part, les organes sexuels sont, chez les deux sexes, soumis à des mutilations qui ont pour objet d'assurer le passage des individus d'une classe d'âge à l'autre. Ainsi, à ne se contenter ici que des généralités, le premier rite d'initiation consiste, pour les garçons, dans l'ablation du prépuce (circon-

(1) Il existe en effet une série de règles à ce sujet qui varient suivant les tribus. Sauf chez les Arunta, où leur goût pour les femmes grasses semble être un motif suffisant, les enfants-esprits ne sont pas regardés comme libres d'entrer dans n'importe quelle femme. Cf. pour les détails, qu'il serait trop long d'analyser ici : *Nat. Tr.*, p. 123, 361 ; *North. Tr.*, p. 106 note, 148, 150, 169-170, 174, 190-191, etc.

(2) *Nat. Tr.*, p. 52.

(3) *Nat. Tr.*, p. 96 ; *North. Tr.*, p. 137.

cision) et le second, dans la section longitudinale inférieure de la verge (subincision); et pour les filles, dans l'excision du clitoris et dans la section du périnée. Ce ne sont pas là, d'ailleurs, les seuls rites d'initiation et ils ne se rencontrent pas tous quatre partout. Parfois, on fait sauter une dent, on entaille la peau, ou on jette le novice en l'air, etc. Ceux d'entre ces rites qui consistent à mutiler les organes sexuels ne doivent donc pas être considérés à part; ils ne sont ni plus « cruels », ni plus « symboliques » que les autres. En outre, ils n'ont rien à voir avec la génération qu'ils n'ont ni pour but ni pour effet de faciliter ou de restreindre (1). La plupart du temps, l'excision du clitoris et la section du périnée sont suivies immédiatement d'une période de coït (voir la légende n° LXXX), où tous ceux qui ont, de par leur classe matrimoniale et de par leur totem, le droit d'être, après accomplissement des rites du mariage, époux de l'opérée, ont accès auprès d'elle. Elle subit ainsi plusieurs hommes de suite, parfois une quinzaine et davantage. Ce coït est encore rituel: ce n'est qu'ensuite que la fille pourra épouser le mari de son choix ou son fiancé désigné dès l'enfance. L'acte sexuel semble avoir ici le sens d'un rite d'appropriation collective.

Des sensations de l'opérée il n'est naturellement pas question. Peut-être sont-elles moins douloureuses qu'on ne croirait: la sensibilité des Australiens, qui à chaque instant se taillent la peau, se scalpent, etc., ne doit pas être fort grande.

Dans de nombreuses occasions enfin, par exemple pour se procurer du sang au cours des cérémonies préparatoires à l'expédition de vendetta, les Australiens s'entaillent le pénis, et cela sans arrière-pensée sexuelle aucune.

De tout ceci ressort que les Australiens mettent, si je puis dire, les organes sexuels sur le même rang que tous les autres en ne leur reconnaissant pas davantage qu'à ceux-ci de rapport direct avec la procréation. Et il faut en conclure que les réglementations matrimoniales (de classe ou de totem) n'ont pas pour objet direct d'interdire précisément les rapports sexuels et encore moins de s'opposer à un soi-disant affaiblissement de la race par l'inceste.

(1) Ceci a été nettement démontré par W.-E. Roth, *N. W. Qu. Ab.*, p. 179-180, et par Spencer et Gillen, *Nat. Tr.*, p. 263-265, et *North. Tr.*, p. 329-331.

Lorsque M. Durkheim, par exemple, nous affirme que ces réglementations ont pour but d'empêcher la fusion des sangs apparentés, c'est-à-dire l'inceste (1) et que, gêné par les croyances australiennes sur la conception et la réincarnation, il les déclare tout uniment récentes, c'est par suite d'un parti pris d'Occidental instruit du mécanisme de la génération et par simple application aux Australiens des croyances sémitiques sur le sang si bien étudiées par W. Robertson Smith (2). « En gros, dit M. Durkheim, on peut dire que l'enfant porte le totem du lieu où il a été conçu. On voit tout ce qu'il y a d'indéterminé dans ce principe. Il ne nous semble donc pas possible qu'il soit vraiment primitif. Il doit résulter de l'état de désorganisation où se sont trouvés [par suite du changement du système de filiation] les groupes totémiques. On sent qu'il n'y a plus rien là qui soit réglé socialement (3). » Mais pourquoi vouloir mettre à l'origine la systématisation, et pourquoi ne regarder les contradictions et les flottements que comme des preuves de « désorganisation » ? D'ailleurs, le principe que M. Durkheim regarde comme indéterminé, je le trouve fort net et explicite : s'il ne l'est pas pour nous, c'est que nous n'avons pas vu les points de repère, les *oknanikilla*, que l'Australien connaît jusqu'au moindre caillou et jusqu'à la moindre feuille, mais qui nous apparaissent, à peine indiqués qu'ils sont dans des livres, comme fort vagues. Combien en outre le principe est déterminé au point de vue social, les passages cités des ouvrages de Spencer et Gillen le prouvent (4).

Autant que M. Durkheim, M. Crawley (5) a peine à oublier, pour juger les Australiens, ses idées d'homme instruit et l'influence du christianisme ambiant. M. Crawley a consacré tout un volume à l'étude de la sexualité chez les demi-civilisés, mais sans aller au fond du problème. Son parti pris, d'ailleurs, est tel qu'ayant noté la croyance arunta « que la conception

(1) E. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste et ses origines. Année Sociologique*, t. I ; *Sur le Totémisme, ibidem*, t. V ; *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, ibidem*, t. VIII (1905).

(2) W. Robertson Smith, *The Religion of the Semites*.

(3) *Année sociologique*, t. V, p. 111, note.

(4) Cela se prouverait encore par l'étude des réglementations auxquelles fait allusion la note 1 de la page LVI.

(5) E. Crawley, *The Mystic Rose*, Londres, 1903.

est due à la réincarnation dans une femme d'un enfant esprit » (1), il écrit cependant à la page suivante : « La puissance sexuelle en vue de la procréation est communiquée par les esprits ancestraux », ce qui est tout autre chose. C'est avec désinvolture obliger les faits à cadrer avec une théorie et des points de vue aprioriques.

Quant à A. Lang, il remarque avec raison que les Australiens Centraux ont élaboré une théorie animiste admirablement systématisée : et c'est cette systématisation qu'il regarde comme relativement moderne (2). Il est de fait, en effet, que tout, dans l'organisation sociale des Australiens centraux et septentrionaux, se tient : classes matrimoniales, totémisme, classes d'âge, gérontocratie, séparation et division du travail, tout cela est élaboré comme par des mathématiciens ; ce qui ne laisse pas d'être remarquable si l'on se rappelle que les Australiens sont classés parmi les hommes les moins civilisés connus, sous prétexte seulement qu'ils n'ont, d'ordinaire, de noms de nombre que jusqu'à deux.

Le fait actuel, dont il faut partir, et auquel les légendes recueillies par Spencer et Gillen d'une part, par Siebert et Howitt de l'autre servent, non d'explication, mais de point d'appui, est la croyance des Australiens à la possibilité d'une *lucina sine concubitu* suivant une théorie animiste et réincarnationiste. Pourquoi cette croyance serait-elle récente ? C'est ce que je ne vois pas. On s'accorde avec raison à regarder le Dogme de l'Immaculée Conception comme une survivance (3) ; et si l'on trouve une idée de même ordre chez les Australiens, les sociologues s'empressent à la prétendre récente. M. Frazer (4) entre autres s'étonne que les Australiens n'aient pas encore reconnu le lien de causalité qui unit l'acte sexuel à la génération. Comme si les masses d'Europe, à qui l'Immaculée Conception n'apparaît point si étrange, y étaient parvenues !

En réalité l'ignorance des civilisés eux-mêmes pour tout ce

(1) P. 305, ne citant que *Nat. Tr.*, p. 246.

(2) A. Lang, *M. Frazer's theory on Totemism*, *Fortnightly Review*, juin 1899, p. 1013-1014.

(3) Cf. *Lucina sine concubitu*, *Revue des Idées*, 1904, p. 554-558.

(4) J.-G. Frazer, *The Origin of Totemism*, *Fortnightly Review*, avril 1899, p. 649.

qui touche au mécanisme de la génération est proprement stupéfiante, ainsi que vous le dira n'importe quel médecin (1), et ne le cède que de bien peu à celle des demi-civilisés. A ce point de vue les Australiens ne sont ni singuliers ni aberrants.

D'ailleurs ils fondent leur croyance sur l'expérience. Dans toutes les tribus on fiance les petites filles à des vieillards qui ont accès auprès d'elles bien avant la puberté. Il va de soi que dans ce cas l'acte sexuel n'est pas suivi de conception. C'est là déjà, comme l'a remarqué M. Roth (2), une explication partielle de la croyance. On a vu, en outre, que, dans un assez grand nombre de circonstances, une femme doit subir plusieurs hommes de suite : et l'on sait que l'acte sexuel accompli dans ces conditions est rarement suivi d'effet. D'autre part, l'acte sexuel prématuré, ou trop répété immédiatement, amène des troubles organiques qui peuvent, sinon annuler, du moins restreindre et perturber la fécondité. De plus, les Australiennes, du moins celles du Nord, connaissent et appliquent quelques pratiques malthusiennes (3) sans trop, peut-être, en deviner les conséquences. Enfin aucun rite funéraire, aucune croyance eschatologique n'entraînent la dissection des cadavres ; d'où, point d'occasions favorables à un début d'études anatomiques et physiologiques.

Il est donc bien naturel que les cas où l'acte sexuel est suivi de grossesse n'apparaissent aux Australiens que comme for-

(1) Il ne faut pas oublier que nos connaissances exactes sur ce point datent d'à peine deux siècles et demi. Ce fut Swammerdam (mort en 1685) qui, le premier, reconnut que le contact du spermatozoïde du mâle avec l'ovule de la femelle est une condition nécessaire de la conception ; depuis on a fait quelques progrès, bien que le mécanisme de la conception reste, au point de vue cellulaire surtout, obscur même pour les biologistes. En tout cas les quelques connaissances précises que nous avons sur ces questions sont loin d'avoir pénétré le grand public ouvrier ou rural, qui s'en tient encore à des théories depuis longtemps périmées. On trouvera une étude comparée de ces théories dans Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8<sup>e</sup> éd., Leipzig, 1905, t. I, p. 706-712.

(2) Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 23, § 83.

(3) Ploss-Bartels, *Das Weib*, t. I, p. 555-556, citant des observations de Miklucho-Macklay et un récit de Morton : aussitôt après le coït la femme se relève et donne un coup de reins. Il est cependant nécessaire de remarquer que cette pratique n'est décrite jusqu'ici que comme connue des Australiens en contact fréquent avec les Blancs ; ni Spencer et Gillen, ni Roth, ni Howitt n'y font allusion.

tuits. Le seul rapport qu'ils soient fondés à reconnaître alors est un rapport, non de causalité, mais de coïncidence.

## VI

## RÉINCARNATION ET TOTÉMISME

(Note additionnelle).

Le chapitre précédent était écrit (1), depuis plusieurs mois lorsque, par le nouveau livre (*The Secret of the Totem*) de M. A. Lang j'eus connaissance d'un article où M. J.-G. Frazer (2) expose ses idées actuelles sur l'essence même du totémisme. Elles seront aisément intelligibles ici puisque les faits sur lesquels il fonde sa théorie nouvelle sont ceux-là mêmes que je viens d'exposer, plus en détail d'ailleurs.

Il est fort naturel, dit-il, qu'une femme australienne qui ressent les premiers symptômes de la grossesse, cherche la raison de ce phénomène dans le milieu extérieur. Si par exemple à ce moment même elle guette un kangourou (3), récolte des graines comestibles, se baigne, ou encore se repose sous un eucalyptus, elle peut supposer que l'esprit du kangourou, des graines, de l'eau, ou de l'arbre, a pénétré en elle. Alors son enfant sera, quand il naîtra, proprement identifiable à l'un de ces êtres ou de ces objets, malgré sa forme humaine. Ou bien c'est la dernière sorte de nourriture ingurgitée qui procréé l'enfant : « C'est même là, probablement, l'explication la plus naturelle et peut-être la plus répandue d'une grossesse inattendue. Cette interprétation australienne expliquerait *a*) la nature des totems, qui sont en effet dans l'immense majorité des cas comestibles ; *b*) la nature du rapport qui unit

(1) Et même imprimé par le *Mercur de France*.

(2) J.-G. Frazer, *The Beginnings of Religion and Totemism among the Australian Aborigines*, *Fortnightly Review*, sept. 1905.

(3) Cet exemple est mal choisi : la séparation du travail est fort strictement établie en Australie (je le démontrerai ailleurs) ; il ne viendrait pas à l'idée d'une femme de guetter un kangourou ; les femmes n'ont qu'à récolter la nourriture *végétale*.

le groupement humain à l'espèce animale ou végétale lui servant de *totem*; c) le pouvoir de l'homme de multiplier son totem au moyen des cérémonies appelées *intichiuma*; d) l'existence du système totémique chez un grand nombre de peuples qui n'ont pu se l'emprunter l'un à l'autre; e) la *panmixie* (*intermingling*) dans une même tribu (au sens géographique et politique du mot) de plusieurs groupes totémiques; f) la possibilité de totems à première vue étranges, comme le Garçon-Riant (chez les Warramunga) puisque « en réalité il n'y a pas un seul objet, pas un seul être perçu ou imaginé qui ne puisse être regardé comme un totem par suite de son action, réelle ou imaginaire, sur la mère alors qu'elle se trouve dans la période critique ».

La théorie australienne de la *lucina sine concubitu* serait donc à la base même du totémisme dont les évolutions divergentes se ramèneraient toutes à ce principe originel : « Ce qu'on peut appeler le *totémisme conceptionnel pur et simple* fournit un point de départ intelligible pour l'évolution du totémisme en général. Après des années de sondages, nos plombs ont enfin, semble-t-il, touché le fond. »

Je n'ai pas à rechercher ici jusqu'à quel point cette théorie nouvelle de M. Frazer vaut pour le totémisme amérindien, hindou, bantou, etc. En ce qui concerne le totémisme australien, je la considère comme parfaitement acceptable, n'en déplaise à M. Lang, qui eut le temps d'ajouter à son volume un chapitre XI, de belle allure mais insuffisamment documenté (1). Examiner les objections de M. Lang, ce sera faire la critique approbative des opinions de M. Frazer.

Voici les objections de principe : A. Lang dénie à J.-G. Frazer le droit de considérer, ainsi que l'ont fait aussi Spencer et Gillen, les Arunta comme les plus primitifs des Australiens. Je crois que A. Lang a raison de dire que les Arunta ont évolué, et qu'on ne saurait trouver chez eux d'institutions à l'état proprement naissant. Mais l'argument tiré du système de filiation qui est chez les Arunta et quelques tribus voisines paternel en principe mais avec des traces de filiation maternelle, ne peut valoir tant qu'il n'aura pas été démontré, ainsi que je l'ai dit au chapitre II de cette Introduction, que l'un des sys-

(1) A. Lang, *The Secret of the Totem*, Longmans, 1905, p. 188-193.

tèmes est chronologiquement et sociologiquement *antérieur* à l'autre. Cet argument ne saurait donc pour le moment être employé soit pour, soit contre quelque théorie que ce soit. Quant à d'autres arguments de M. Lang, j'en ai montré le peu de portée dans le chapitre III.

M. Frazer, ayant remarqué que les Arunta ignorent les effets des relations sexuelles, pense qu'une « ignorance aussi étonnante ne peut que dater d'un passé incommensurablement reculé ». Pour des raisons exposées brièvement ci-dessus (p. LX), je ne puis attribuer à cette ignorance, qui n'est point si « étonnante », une date si ancienne. Mais mes raisons ne sont pas venues à l'esprit de M. Lang, qui objecte à M. Frazer que tout en ignorant ces effets, les Arunta ne les ignorent cependant pas, puisqu'ils reconnaissent en ce qui concerne l'héritage du totem ou des biens la paternité ainsi que la maternité.

Ici, M. Lang confond des notions que les Arunta distinguent, à savoir la parenté physique et la parenté sociale. M. Lang joue sur les mots de « paternité » et de « maternité » alors que, connaissant le système de calcul des degrés de parenté (1), il sait fort bien que le mot « père » s'applique à une catégorie définie de personnes n'ayant en commun que de se trouver par rapport à tous leurs « fils » dans une relation déterminée en dehors de toute considération de procréation effective. De plus, chaque couple est devenu une unité sociale par l'accomplissement de cérémonies nuptiales. Qu'il y ait des règles de transmission à l'intérieur de cette unité, que telle propriété passe du conjoint mâle aux enfants, ou du conjoint femelle, cela ne signifie nullement que c'est parce que le premier est regardé comme géniteur, ou le second comme génitrice. Il faut donc, lorsque l'on nous dit que « le totem s'hérite en ligne maternelle » comprendre, non qu'il s'agit de la mère dans le sens que nous donnons à ce mot, mais de l'élément féminin qui, uni à un élément masculin, constitue socialement un groupe (couple). A l'*is pater quem nuptiæ demonstrant*, les Australiens centraux adjoignent un *ea mater quam nuptiæ demonstrant*, où *nuptiæ* signifie que l'union entre mâle (*pater*) et femelle (*mater*) a été socialisée par une cérémonie. On trouvera plus loin des légendes explicatives de la différenciation sexuelle, marquée

(1) Voir le système bibinga, note de la légende n° LXXIII.

par des organes visibles. Au regard du biologiste, ces organes n'ont qu'une valeur secondaire de différenciation. Pour les Australiens, ils en ont une absolue : mais ils n'ont que cette valeur de différenciation, de laquelle on tient compte dans les règles d'héritage. Autrement dit, les Australiens centraux dissocient deux notions (géniteur et conjoint mâle, ou génitrice et conjoint femelle) que nos connaissances anatomiques nous forcent à identifier. L'existence de règles d'héritage ne prouve donc rien contre cette proposition : « les Arunta ignorent le lien du sang ».

Ils l'ignorent en effet. Et ils ne sont pas les seuls. M. Frazer fonde surtout sa théorie sur les faits Arunta. Et M. Lang de triompher, en affirmant que les autres tribus australiennes, bien que « plus primitives » que les Arunta, savent fort bien à quoi s'en tenir sur les conséquences des relations sexuelles (1). Mais ce triomphe de M. Lang n'est qu'apparent, ainsi que le prouvent les nombreux faits (2) que j'ai décrits *in extenso* dans le chapitre précédent. Les Australiens du Nord et de l'Est en sont au même point que les Australiens centraux ; leurs interprétations ne varient que dans le détail, l'idée fondamentale étant toujours que *la procréation n'est pas nécessairement et uniquement la conséquence du coït*.

Restent les tribus du Sud et du Sud-Est, étudiées surtout par M. Howitt. Or, M. Lang signale précisément (3) deux passages qui m'avaient échappé : « Les Aborigènes du Sud-Est, bien que comptant la filiation [des classes] en ligne maternelle, ne doutent jamais un instant, suivant ma propre expérience, que les enfants ne sont procréés que par le parent mâle et ne doivent à leur mère que leur nourriture fœtale (4). » Et dans son livre (5), M. Howitt cite « l'affirmation qu'on lui a exprimée à maintes reprises que la femme n'est que la nourrice qui

(1) *Loc. cit.*, p. 490 ; cf. encore p. 492-493, où les mêmes affirmations sont reproduites sous une autre forme, mais de nouveau sans preuves directes.

(2) J'attire l'attention sur les paragraphes consacrés aux organes sexuels, aux menstrues, etc.

(3) *Loc. cit.*, p. 491.

(4) Howitt, *Journal of the Anthropological Institute* (1882), p. 502 ; par *fœtal* je traduis le mot anglais *infantine* qui me semble avoir ici ce sens limité.

(5) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 284.

prend soin des enfants aux lieu et place de l'homme. » Je ne pouvais espérer trouver de meilleure preuve de ce que l'examen des documents dus à Spencer, Gillen et Roth me faisait affirmer : à savoir, l'indépendance réciproque du point de vue biologique et du point de vue social chez les Australiens. Il est très regrettable que M. Howitt n'ait pas étudié plus à fond les idées des Australiens sur les phénomènes d'ordre sexuel (1), auxquels il ne fait que des allusions fort rares. Son silence en tout cas ne prouve rien, non plus que cette affirmation, évidemment ajoutée au dernier moment, à propos de la ressemblance entre les *Muramura dieri* et les Ancêtres de l'*Alcheringa arunta* : « Jusqu'ici il ne m'a pas été possible de découvrir si les Dieri ont la même croyance que les Arunta touchant la réincarnation des ancêtres ; et de cette croyance, je n'ai pas trouvé de traces chez les tribus du Sud-Est (2). »

Comme cette croyance n'est qu'une conséquence des opinions sur le mécanisme de la conception et de la procréation (3), il n'y a pas lieu de tirer de son existence ou de son absence quelques conclusions que ce soit. Restent les causes possibles de ces opinions. M. Frazer n'en cite que deux, traitées avec un dédain spirituel par M. Lang. Les Australiens ignoreraient, suivant M. Frazer, le mécanisme de la génération :

a) « Parce que l'acte sexuel précède de longtemps les premiers symptômes de la grossesse » ; à quoi M. Lang répond en français : « Je n'en vois pas la nécessité » (4). Pourtant cette nécessité existe ; les premiers symptômes (envies de vomir le matin, cessation des règles, gonflement des seins, dégoûts, etc.) ne se produisent, puisqu'il faut dire ces choses connues,

(1) Il faut espérer que madame K. Langloh-Parker nous renseignera, dans son livre annoncé, sur les idées que se font les Euahlayi de cette catégorie de phénomènes.

(2) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 482.

(3) Je vois bien que M. Lang est d'un avis précisément opposé lorsqu'il dit (*loc. cit.*, p. 192) : « La croyance à la réincarnation perpétuelle des âmes des ancêtres mythiques de l'*Alcheringa* est une croyance philosophique qui est loin d'être primitive. Comme chaque enfant est, suivant les Arunta, un être qui a existé depuis le commencement des choses, il ne peut pas être le produit des œuvres de l'homme. » Or, ces êtres n'existent pas « depuis le commencement des choses » puisque ce sont les Ancêtres, eux-mêmes créés, qui les ont créés en déposant des *churinga*.

(4) *Loc. cit.*, p. 191.

que trois semaines en moyenne après la conception. S'il en est autrement des Australiennes, je l'ignore ; en tout cas, c'est à M. Lang à le prouver (1).

b) « Parce que les sauvages permettent sans aucune restriction les rapports sexuels avant la puberté, ce qui les familiarise avec les unions sexuelles stériles ; d'où ils peuvent conclure logiquement que le coït n'a rien à faire avec la naissance de l'enfant. » C'est, on l'a vu (p. lx), l'explication partielle proposée par W.-E. Roth à propos des « sauvages » du Queensland. M. Lang, ici, ne fait pas d'objection directe ; il se contente de répéter que d'autres tribus « sauvages » ayant affaire à ces deux mêmes causes qui agissent sur les Arunta ne sont pas aussi ignorantes que ceux-ci quant au mécanisme de la génération. J'ai déjà dit que cet argument de M. Lang se fonde sur le silence de certains observateurs, silence dont on n'a pas le droit de faire état. Au point de vue général, il est contraire à ce que nous savons grâce aux rares observateurs qui nous ont décrit la vie sexuelle des demi-civilisés.

D'ailleurs, les deux raisons formulées par M. Frazer ne sont pas les seules qu'on puisse trouver. J'en ai énuméré d'autres à la fin du chapitre précédent ; elles sont d'ordre physiologique et fort importantes : car je suppose que les Australiens ne sont pas seulement des êtres sociaux, ou de simples mannequins à étiqueter. Il se peut d'ailleurs qu'on découvre encore d'autres raisons pour lesquelles les Australiens ne reconnaissent pas un lien de causalité qui n'est chez nous qu'une conquête récente, non de l'observation quotidienne, mais de l'investigation scientifique.

(1) Nos connaissances sur les symptômes de la grossesse chez les demi-civilisés sont peu étendues, soit pour la date de leur première apparition, soit pour leurs formes. Même en France certaines femmes éprouvent déjà les symptômes typiques dès le deuxième ou le troisième jour de la conception ; d'autres continuent à avoir leurs règles pendant trois ou quatre mois, etc. Mais ce sont des cas individuels qui ne peuvent servir de support à une théorie générale. Pour des renseignements sur les demi-civilisés, voir Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8<sup>e</sup> éd., 1905, p. 797-801 ; je ne trouve en faveur de l'opinion de M. Lang que l'absence des symptômes ordinaires de la grossesse chez les femmes des îles Fidji ; elles n'ont pas de vomissements le matin, mais seulement à midi ; elles continuent à avoir leurs règles durant toute la grossesse, mais sont sujettes à des étourdissements subits, etc.

Il faut que M. Lang, auquel on doit d'excellents travaux sur la psychologie des demi-civilisés, tant modernes que de l'antiquité classique (1), soit proprement hypnotisé par sa théorie de l'origine « onomastique » du totémisme (2), pour ne pas admettre avec M. Frazer que les idées des Arunta sur la conception ne sont point isolées ni aberrantes. Ne connaît-il donc pas l'étude de M. Sidney Hartland (3) sur le thème des Naissances merveilleuses ? N'a-t-il pas lui-même replacé au rang qui leur convient les mythes des Grecs et des Latins sur les naissances « monstrueuses » ? Et ne sait-il plus que le vulgaire tire les déductions les plus étranges de l'observation, fût-ce attentive, des phénomènes ordinaires ? Je crois inutile d'insister : certes les Australiens du Centre, du Nord et du Nord-Est observent mal. Mais que dire de ce savant chinois qui gravement affirme (4) : « L'expérience quotidienne démontre que la femme porte de sept à neuf mois ; mais il y a aussi des femmes dont la grossesse dure de un à deux ans ! »

En résumé, je pense qu'aucune des objections formulées par M. Lang contre l'idée centrale de M. Frazer ne porte ; et que M. Frazer aurait fortifié sa position : 1° en montrant mieux que les opinions des Arunta sur le mécanisme de la conception ne sont pas isolées en Australie, ni les opinions sur ce point des Australiens centraux, septentrionaux et occidentaux isolées dans le monde ; 2° en laissant de côté : *a*) sa théorie de la *primitivité relative* des Arunta ; *b*) sa théorie de la *primitivité absolue* des opinions arunta (ou australiennes) sur le mécanisme de la conception, théories secondaires qui n'ont aucune importance par rapport à la théorie centrale.

(1) Voir entre autres, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Marillier et Dirr, Paris, 1896.

(2) D'abord exposée dans *Social Origins*, Londres, 1903.

(3) E. Sidney-Hartland, *The Legend of Perseus*, 3 vol., Londres, 1896 ; voir en outre mon article intitulé *Lucina sine concubitu*, *Revue des Idées*, 1904, p. 554-558.

(4) Cité par Ploss-Bartels, *Das Weib*, 8<sup>e</sup> édit., 1905, t. I, p. 817.

## VII

## LES DEUX DOCTRINES RELIGIEUSES ET LE RHOMBE SACRÉ

Chaque religion utilise dans le culte un certain nombre d'objets qu'on désigne communément sous le nom collectif de *sacra* ou de *paraphernalia*. Suivant les pays et les systèmes religieux, les *sacra* varient de forme et de destination ; mais toujours leur qualité essentielle est d'être *sacrés*, c'est-à-dire à la fois *taboués* (mis en interdit, mis à part) et *saints* (doués d'une puissance surnaturelle). Ils ne peuvent être touchés et utilisés, ou même vus, que par certains individus spéciaux et sous certaines conditions. Et toujours leur signification réelle demeure mystérieuse pour les profanes ; toujours enfin l'un des moments de l'initiation, par laquelle le profane est mis au courant du but vrai de sa religion et pénètre les secrets de l'univers, consiste dans l'explication par les vieillards, les prêtres ou leurs délégués temporaires, de l'origine, du but et du contenu idéal de chacun des « objets du culte ». Ceci vaut pour l'Inde ancienne comme pour les sociétés religieuses de l'Amérique septentrionale, pour les grandes religions de l'antiquité ou modernes, comme pour les religions relativement peu élaborées des demi-civilisés actuels.

Rentrent, en Australie, dans cette catégorie des *sacra* : certains arbres et certains rochers (1), certaines grottes (2), des dalles triangulaires et de petits cailloux ronds (3), des sortes d'échafaudages portatifs (*nurtunja* (4) et *waninga*) (5), etc., et tout spécialement des objets plats en pierre ou en bois, sculptés et peints et de forme ovale auxquels, avec Spencer et Gillen, je laisserai leur nom arunta de *churinga*, de préférence au terme jusqu'ici employé, mais inexact (6), de *bâton de messager*.

(1) *Nat. Tr.*, p. 132-133 ; *North. Tr.*, p. 270-271.

(2) *Nat. Tr.*, p. 133.

(3) *Nat. Tr.*, p. 156.

(4) *Nat. Tr.*, p. 226 sq. ; 345 sq. ; voir la note de la légende n° LXXXIII.

(5) *Nat. Tr.*, p. 306-309.

(6) Cf. *Nat. Tr.*, p. 144-142 ; cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 364, fig.

Quelques *churinga* en bois sont fort vieux ; et ces *churinga* ont d'autant plus de valeur aux yeux des indigènes, c'est-à-dire sont considérés comme d'autant plus puissants, qu'ils sont plus usés et plus rafistolés à l'aide de gomme et de fibres (1). D'une manière générale, les *churinga* de pierre, plus rares et d'ailleurs localisés, sont plus estimés que ceux de bois, surtout par les Arunta méridionaux (2). Les *churinga* sont en majeure partie d'un ovale très allongé ; on dirait des navettes ; on en connaît pourtant de ronds, et d'autres en forme de boumèrang (3).

Très abondants chez les Arunta et les Unmatjera de l'Australie centrale, ils le sont de moins en moins à mesure qu'on remonte vers le Nord ; les tribus du Golfe de Carpentarie et du Queensland septentrional en ont très peu ; encore les obtiennent-ils de tribus plus centrales, des Worgaia surtout, par voie d'échange. En outre, alors que les Australiens du Centre conservent leurs *churinga* dans des sortes de chambres du trésor appelées *ertnatulunga*, ceux du Nord les portent simplement sur eux (4). Enfin le lien entre les *churinga* et les Ancêtres mythiques à réincarnations incessantes s'affaiblit aussi suivant cette même direction Sud-Nord. Parmi les *sacra* en usage dans les autres régions d'Australie, quelques-uns se rapprochent du type des *churinga* ; d'autres s'en éloignent, tels les *tikovina* des tribus de la rivière Herbert (5). C'est encore dans la catégorie des *sacra* que rentrent les cristaux de roche, qui sont d'un usage magique répandu dans le Sud et le Sud-Est de l'Australie et dans le Queensland (6).

Des divers *churinga*, ceux qui nous intéressent ici, ce sont ceux que les ethnographes anglais appellent *bull-roarer*, les Allemands *schwirrholz* et que, faute d'un terme qui nous manque, parce que nous a manqué aussi l'objet, on nomme communément *rhombes*. Ils sont, comme les autres, aplatis et allongés, sculptés et peints, mais plus petits et percés à l'une de leurs extrémités d'un trou où l'on noue une corde de fibres

(1) *Nat. Tr.*, p. 142.

(2) *Nat. Tr.*, p. 152.

(3) *Nat. Tr.*, p. 142-143 ; 304.

(4) *North. Tr.*, p. 269-280.

(5) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 499.

(6) Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, chap. VII, *passim*, et Marcel Mauss, *L'Origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Paris, 1904.

végétales, de cuir ou de cheveux humains (1). En les faisant tournoyer, on produit une sorte de ronflement, dû aux vibrations de la corde et de la palette. Un objet analogue était employé lors de certains mystères grecs; et successivement A. Lang, J. D. E. Schmeltz et J.-G. Frazer (2) ont déterminé l'aire d'utilisation rituelle du rhombe.

Les rhombes australiens étaient connus depuis longtemps, mais ce n'est que depuis les explorations de Spencer et Gillen qu'on sait qu'ils constituent une catégorie seulement, très importante d'ailleurs, de *churinga*. En allant de l'Est au Nord puis au Centre et au Sud, on trouve d'abord que les enfants du Queensland septentrional s'amuse à faire ronfler des morceaux de bois plats, fixés à une corde tenue à la main ou attachée au bout d'un petit bâton. Ces jouets ne sont jamais sculptés mais parfois peints. Dans les districts du Nord-Ouest des rhombes servent de jouets aux enfants des deux sexes; dans d'autres régions de Queensland seulement aux garçons. Sur la rivière Blomsfield, la manière de s'en servir est enseignée aux garçons lors de la première cérémonie d'initiation, ce qui indique que le rhombe présente ici à quelque degré un caractère sacré; mais ils peuvent ensuite le faire ronfler en public même devant les femmes (3).

Les riverains de la Georgina ont deux sortes de rhombes :

(1) On n'emploie guère dans ce but que des *churinga* en bois; pourtant il existe des *churinga* de pierre troués, mais dont l'usage exact n'est pas connu; *Nat. Tr.*, p. 143.

(2) Voir pour une bibliographie du rhombe, J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1900, t. III, p. 424, note. On trouve le rhombe utilisé rituellement : dans l'Afrique méridionale et occidentale par les Amérindiens du sud des Etats-Unis, par les Koskimo de la Colombie britannique, par les Bororo du Brésil central, en Nouvelle-Guinée, en Indonésie, etc. Je ne crois pas qu'on puisse admettre un centre de dispersion unique pour un objet d'une invention aussi facile; nos enfants aussi s'amuse à faire ronfler une corde tendue par un caillou, un galet, une toupie, un fer à cheval, etc. Seule l'identité d'ornementation des palettes pourrait être prise en considération comme argument en faveur de la théorie des emprunts et des parentés. Voir d'ailleurs la note suivante.

(3) Roth, *N. Qu. Ethn. Bull.*, n° 4, sect. 13, p. 14-15; *N. W. Qu. Ab.*, p. 129. On remarquera que les indigènes de la rivière Tully font ronfler n'importe quel morceau de bois plat en le jetant avec force et en lui imprimant, au moyen d'un certain coup de poignet, un mouvement rapide de rotation; ce n'est pas là le rhombe proprement dit, mais en est-ce le début ou la déformation?

ceux qui servent de jouets aux enfants sont petits ; mais d'autres, plus grands et reconnaissables à leur ornementation de cercles concentriques, ne sont employés que pendant les cérémonies nocturnes. Leur ronflement avertit les femmes de ne pas s'approcher, ou leur annonce la fin de la cérémonie. D'autres rhombes de cette deuxième catégorie, ornés de demi-cercles concentriques « représentant les grandes lèvres », sont utilisés par les hommes désireux de s'assurer magiquement les faveurs de telles ou telles femmes. Aucune femme ne doit voir ni toucher les rhombes cérémoniels ou magiques (1).

Or, ces rhombes ornementés ne sont pas fabriqués sur place mais sont l'œuvre des Worgaia, tribu étudiée par Spencer et Gillen lors de leur second voyage et qui est la tribu la plus septentrionale d'entre celles qui utilisent couramment des *churinga* du type pur (2). En effet les tribus du Golfe de Carpentarie (Anula, Mara, etc.) ne s'en servent guère. La seule fois que Spencer et Gillen y virent le rhombe utilisé, ce fut lors d'une cérémonie d'initiation : le ronflement ordonnait aux femmes et aux enfants de s'en aller. Tout en étant des *sacra*, les rhombes ne sont pas, dans ces tribus, en relation directe avec les *churinga* ni avec les totems ; ils sont par contre rattachés aux cyclones auxquels, suivant une légende, est due leur invention (3). Une fois le novice opéré, on lui remet un rhombe et on lui montre à le faire ronfler ; il ne doit pas révéler ce secret aux femmes ni aux enfants qui croient, chez les Anula, que le ronflement est la voix d'une catégorie d'esprits appelés *Gnabaia* qui vivent au ciel et sont fort malfaisants ; et chez les Bibinga, que c'est la voix des esprits appelés *Katajalina*, qui vivent dans les fourmilières et dévorent, pendant la cérémonie d'initiation, le novice pour lui rendre ensuite la vie (4).

On voit que dans ces tribus une certaine catégorie de croyances est réservée aux femmes et aux enfants, c'est-à-dire

(1) Roth, *N. W. Qu. Ab.*, p. 171-172 ; *Mag. Sup. Med.*, p. 24, n° 87. Cet usage du rhombe est très répandu en Australie, et parfaitement admis, pourvu que l'homme et la femme appartiennent à des classes matrimoniales entre lesquelles le mariage est licite ; *Nat. Tr.*, p. 541-542.

(2) *North. Tr.*, p. 274-275.

(3) *North. Tr.*, p. 278, 280.

(4) *Ib.*, p. 501, 502 ; c'est-à-dire lui donner une seconde vie ; cf. sur ce point M. Mauss, *op. cit.*

aux non-initiés, et que l'un des moments de la cérémonie d'initiation consiste à montrer le rhombe aux novices, à leur en expliquer l'usage et par suite à supprimer chez les jeunes hommes leur croyance enfantine à des esprits *Gnabaia* et *Katajalina* dont le ronflement du rhombe serait la voix. Cette coexistence d'une doctrine exotérique et d'une connaissance ésotérique se constate aussi chez les tribus centrales.

C'est ainsi que chez les Warramunga les *churinga* portent le nom de *murtu-murtu*; ils furent inventés lors de l'époque mythique du Wingara (cf. légende n° LXXXIX); ceux d'entre ces *churinga* qui sont troués et servent de rhombes sont dits également *murtu-murtu*. Or les femmes et les enfants croient que le ronflement du rhombe est la voix d'un esprit qu'ils nomment *Murtu-Murtu*. Mais le novice apprend que cet esprit n'existe pas et que les rhombes sont une catégorie de *sacra*: en les lui montrant on lui fait un certain nombre de recommandations: il devra obéir à ses aînés, ne pas avoir de relations avec des femmes d'une classe matrimoniale interdite, ne pas manger de nourritures tabouées, apporter de quoi manger aux vieillards et ne pas montrer les *murtu-murtu* aux femmes, aux enfants ni en général à ceux dont il n'est pas sûr qu'ils soient initiés (1). On remarquera que la sanction de ces règles n'est pas dévolue à un Être surnaturel, à un Dieu ni à un Esprit, mais aux vieillards directeurs de la tribu et à la communauté des initiés.

Au *Murtu-Murtu* des femmes warramunga correspond chez les femmes Kaitish (2) l'esprit *Tumana*; c'est lui, pensent-elles, qui hurle en emportant dans la brousse le novice qu'il rapporte ensuite, mais initié. Cependant les vieillards montrent au jeune garçon le rhombe et lui récitent le mythe des deux *Tumana* qui enseignèrent indirectement aux hommes l'usage du rhombe: ce n'étaient là que de misérables contrefacteurs, le rhombe ayant été inventé en réalité par *Atnatu* qui vécut à l'Époque Mythique, fut le héros civilisateur des Kaitish et demeure actuellement au ciel (voir les légendes n°s XC et XCI).

Les femmes de la tribu Larrakia, qui possède des rites d'initiation sans analogues ailleurs, pensent que le ronflement

(1) *North. Tr.*, p. 275-278; 500.

(2) *Ib.*, p. 272, 338, 498-500.

du rhombe est la voix de l'esprit *Eruba* qui descend du ciel pour emmener les novices dans la brousse et les ramener tout initiés ; les novices sont entre temps instruits de l'usage des rhombes, appelés *bididi-biduba*, qu'ils doivent d'ailleurs enterrement après deux ou trois semaines (1).

Les femmes et les enfants Unmatjera (2) nomment *Twanyirika* l'esprit dont le ronflement du rhombe est la voix ; il vit dans un rocher dont il sort pour s'emparer du novice qu'il initie en lui introduisant son pénis dans les yeux, le nez, la bouche et entre les doigts des pieds et des mains ; un nuage noir qui s'élève subitement sur l'horizon est la fumée du feu de *Twanyirika*. Quant aux novices, on leur montre le rhombe, on leur fait les recommandations d'usage et on les avertit que s'ils ne gardent pas le secret un *Arakurta* descendra du ciel pour les enlever.

L'esprit *Twanyirika* se retrouve chez les Arunta (3), voisins des Unmatjera : mais cette fois il vit au loin, dans des régions inaccessibles, qu'il ne quitte que pour pénétrer dans le corps des novices afin de les initier : cependant les vieillards montrent à ces derniers, mais seulement pendant la dernière phase des cérémonies d'initiation, les rhombes sacrés, leur expliquent que ce ne sont que des *churinga* troués et leur recommandent le secret sous peine de mort.

Mêmes croyances encore chez les Urabunna (4), dont les femmes nomment *Witurna* l'esprit à la voix ronflante qui emporte dans la brousse le novice qu'il vide de ses intestins pour lui en mettre à la place de tout neufs et le ramener initié. Les Urabunna d'ailleurs ne fabriquent pas de rhombes ni de *churinga* d'aucune sorte, mais empruntent les leurs aux Arunta méridionaux.

Nous voici déjà parvenus au lac Eyre et aux tribus de la « nation » dierie. Les Dieri nomment *yuntha* le rhombe dont l'exhibition, accompagnée d'explications, aux novices est l'un des rites principaux de la cérémonie d'initiation appelée *wilyaru*. La connaissance du *yuntha* est l'un des secrets les plus importants de la tribu ; elle est réservée aux hommes, qui pen-

(1) *North. Tr.*, p. 332.

(2) *Ib.*, p. 498.

(3) *Nat. Tr.*, p. 246, note, 248, 249 ; *North. Tr.*, p. 497.

(4) *North. Tr.*, p. 498, 253.

sent que si une femme en voyait un, les Dieri ne pourraient plus se procurer ni serpents, ni lézards, ni autres aliments de même ordre. On croit que lorsque le *yuntha* est donné au novice pendant le *wilyaru*, le *mura-mura* qui préside à cette cérémonie l'inspire et lui donne le pouvoir de se procurer beaucoup de serpents, de lézards, etc. (1). Or, les *muramura*, ce sont les Ancêtres de l'Époque Mythique, en tout identiques à ceux auxquels les tribus centrales attribuent la création des accidents naturels et l'institution de plusieurs coutumes : ce ne sont pas des divinités proprement dites. Cependant cette conception dierie diffère de celles analysées précédemment : on peut même dire qu'elle est une transition entre les croyances centrales et les croyances méridionales.

Les tribus aujourd'hui disparues de l'Australie du Sud utilisaient aussi le rhombe pendant les cérémonies d'initiation, tels les Narrangga (2). Les Parnkalla ont deux sortes de rhombes l'un grand, le *witarna*, dont le nom rappelle celui de l'esprit auquel croient les femmes urabunna, et l'autre plus petit, le *pullakalli* (3) ; de même les tribus de la « nation » Itchumundi (Nouvelle-Galles du Sud, près de la limite qui sépare cet État de l'Australie du Sud) ont le *bungumbelli* qui est utilisé pendant les cérémonies d'initiation et auquel on fait une encoche à chaque fois qu'on s'en est servi, et le *putali* dont se servent les magiciens pour exorciser les malades (4). On verra plus loin, à propos des Kurnai et des Turrbal, d'autres cas de coexistence de deux rhombes sacrés.

Les tribus de l'État de Victoria furent les premières à disparaître devant l'invasion des Blancs, M. Howitt n'obtint que peu de renseignements sur elles : je note que si chez les Bunurong (région de Melbourne), le rhombe n'était qu'un jouet d'enfant, chez les Jajaurung (dans le bassin du Murray), il était sacré et utilisé pendant les cérémonies d'initiation (5). Actuellement encore le rhombe joue un rôle considérable chez les Kurnai (région côtière, dite Gippsland) où l'on retrouve cette juxtaposition de deux doctrines si répandue dans l'Australie centrale

(1) Gason, *in Curr, Austr. Race*, II, p. 59 ; Howitt, *S. E. Tr.*, p. 659-660.

(2) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 672.

(3) *Ib.*, p. 668 et 670.

(4) Cette pratique existe ailleurs.

(5) *Ib.*, p. 613.

et septentrionale. On fait croire en effet aux femmes et aux enfants que pendant les cérémonies d'initiation un Être surnaturel appelé *Tundun* descend du ciel pour rendre hommes les garçons ; le ronflement qu'elles entendent, c'est la voix de *Tundun*, qui les tuerait de ses javelots si elles s'approchaient de lui. Cependant au novice on dévoile que *Tundun* n'est que l'inventeur du rhombe, qui porte son nom. Ces *tundun* sacrés sont au nombre de deux : l'un grand, qu'on dit au novice être *Tundun*, et l'autre petit, qui est sa femme. Or c'est de ce couple que descendraient les Kurnai ; du moins c'est ainsi que M. Howitt, et à sa suite maints théoriciens, interprètent les surnoms que les Kurnai donnent au grand rhombe : ils le nomment leur *wehntwin*, c'est-à-dire leur père de père ou leur *muk-brogan*, c'est-à-dire leur archi-frère ; le point central de la cérémonie est, suivant la phrase consacrée : « l'exhibition aux novices de leur grand-père » (1). Je reviendrai plus loin sur l'interprétation de M. Howitt ; pour le moment il suffit de remarquer qu'en même temps on récite aux nouveaux initiés le mythe n° XCII duquel ressort qu'il existe au-dessus du rhombe *Tundun* un Être divin appelé *Mungan-ngaua*.

Même utilisation rituelle du rhombe par les tribus de la Nouvelle-Galles du Sud. Chez les Gringal (2) (région de Newcastle), les Kamilaroi (3) (monts Liverpool), les Wathi-Wathi du Murray (4) et les tribus étudiées par M. Mathews il n'est pas en relations avec l'Être surnaturel. Par contre les tribus qui habitent la côte depuis la limite avec l'État de Victoria jusqu'à Newcastle (5), l'associent avec *Daramulun*. Cette association est intéressante surtout chez les Yuin de la nation Murring. M. Howitt possédait un rhombe d'origine dièrie ; assistant à une cérémonie yuin, il le fit ronfler ; aussitôt tous les hommes sautèrent sur leurs pieds, en poussant des cris de terreur : « Le ronflement du rhombe, expliquèrent-ils, représente le mugis-

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 628-632. Il arrive parfois qu'un rhombe se détache et s'égaré ; si une femme ou un enfant le trouve, et demande ce que c'est, on lui répond que « c'est une rame que *Tundun* a laissé tomber en s'en retournant chez lui. »

(2) *Ib.*, p. 571.

(3) *Ib.*, p. 595.

(4) *Ib.*, p. 592.

(5) *Ib.*, p. 494-495, 563-565.

sement du tonnerre qui est la voix du *Daramulun* ; c'est pourquoi ce son est le plus sacré qui soit... le tonnerre est sa voix, (et l'interlocuteur montrait le ciel) quand il dit à la pluie de tomber et de tout faire croître à nouveau (1). » Au cours des cérémonies d'initiation on représente *Daramulun* soit par un haut-relief sur le sol figurant un homme couché, de grandeur naturelle ou un peu plus grand, autour duquel sont rangés les outils et les armes ordinaires des Yuin que, dit la légende, *Daramulun* inventa (2) ; soit par une grossière incision dans l'écorce d'un arbre (3) autour duquel on danse en criant son nom. Ici le rite principal d'initiation consiste à faire sauter une incisive supérieure ; cela fait, on amène le nouvel initié devant l'image et on lui explique ce qu'est *Daramulun* : il est très puissant, il vit au ciel et surveille les actes des hommes de la tribu, c'est lui qui le premier fit les outils, les armes et les objets magiques et enseigna toutes choses aux Murring ; c'est de lui que tiennent leurs pouvoirs les magiciens, et c'est lui qui donna à la tribu les lois qui se sont transmises jusqu'à ce jour, de génération en génération ; son nom est sacré ; il ne doit être entendu que des initiés et cela dans certaines circonstances seulement ; son surnom est *Biamban*, c'est-à-dire le « Grand Maître » ; et l'on ne doit pas reproduire sa figure, sauf pendant les cérémonies d'initiation (4). Les nuits suivantes on danse des danses sacrées, parmi lesquelles « la danse de *Daramulun* ou de *Murunga*, c'est-à-dire du Rhombe, ce synonyme étant licite pendant la cérémonie ; la danse de *Ngalalbal*, la mère de *Daramulun*, » etc.

Ainsi *Daramulun* est dans cette danse identifié au rhombe ; en outre il appartient, tout comme un simple mortel, à un clan totémique spécial, celui du *malian* (aigle-faucon) (5) ; quant à *Ngalalbal*, c'est le nom de l'émou (6) ; et il est dit en effet que *Daramulun* est fils de l'Emou (7). On voit que *Daramulun* présente chez les Yuin tous les caractères non pas d'une divinité,

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 538.

(2) *Ib.*, p. 523-524, 553, fig.

(3) *Ib.*, p. 540, fig.

(4) *Ib.*, p. 528-530, 540, 543.

(5) *Ib.*, p. 555.

(6) *Ib.*, p. 546.

(7) *Ib.*, p. 560.

comme le voudrait A. Lang (1) mais d'un Héros Civilisateur ; et c'est encore en cette qualité qu'il accueille au ciel, où il s'est réfugié, les âmes des morts (2). Dans d'autres tribus de la même région, par contre, *Daramulun* (*Thurmulun*) n'est que l'esprit méchant qui, à ce que pensent les non-initiés, entraîne dans la brousse le novice, l'ouvre, puis le referme, lui casse une dent et ainsi l'initie (3); ici *Daramulun* est donc l'équivalent du *Twanyirika* des femmes arunta et de ses parallèles centraux et septentrionaux, auxquels correspond encore l'Esprit *Gayandy* appelé aussi *Wallahgurunbuan* et *Gurraymy* des Nungahburrah de la rivière Barran (4).

Enfin chez les tribus du Queensland méridional le rhombe n'est de nouveau qu'un objet cérémoniel, sans relation avec des Etres surnaturels. C'est ainsi que les Chepara (région de Brisbane) croient à un Etre de ce genre appelé *Maamba*, qui vit au ciel d'où il surveille le bien-être de la tribu et qu'un magicien représente au cours des cérémonies d'initiation ; mais le rhombe n'est pas son représentant (5) ; et si les Turrbal (même contrée) se servent de deux sortes de rhombes, l'un grand et émettant un son grave et l'autre petit, leur ronflement n'est pour les non-initiés que le bruit produit par les magiciens quand ils avalent le novice pour l'initier (6).

Nous voici donc à peu près revenus à notre point de départ, dans cette revue qui ne prétend pas être complète. En tenant compte des lacunes d'information, inévitables quand il s'agit de mystères aussi bien protégés contre toute révélation inopportune, on peut conclure à l'existence dans l'Australie centrale et Orientale de deux groupes de croyances : dans le Queensland le rhombe est soit un jouet, soit un objet sacré, et pas autre chose ; dans toute l'Australie centrale et méridionale il est associé à un Etre Surnaturel : cet Etre surnaturel appartient à la doctrine exotérique dans la majorité des cas, sauf,

(1) Voir à l'index, s. v. *Daramulun* et *Australian Gods* des travaux de M. A. Lang cités dans la Notice bibliographique.

(2) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 437.

(3) *Ib.*, p. 589, d'après Cameron, *Journal of the Anthropological Institute*, t. XIV.

(4) Voir les légendes n<sup>os</sup> LXVI et XCIX, et A. Lang, dans *Folk-Lore*, t. X (1899), p. 493.

(5) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 578, 582.

(6) *Ib.*, p. 596, 599.

entre autres, dans un petit groupement de la nation Murring, les Yuin.

A elle seule cette existence de deux doctrines est un fait intéressant au point de vue théorique : on la croit d'ordinaire le résultat d'un haut développement religieux. Or, sans prétendre qu'on puisse trouver en Australie des populations vraiment primitives, il ressort d'une étude comparative des divers groupements indigènes que les Australiens du Centre et du Nord sont relativement plus originaux que ceux du Queensland, de la Nouvelle-Galles, de Victoria et de l'Australie du Sud, où d'ailleurs, la propagande missionariste est fort active depuis quelque soixante ans (1).

D'où suit que la coexistence en question est un phénomène de début et non de progrès. Ceci semble avoir gêné M. A. Lang, qui a voulu hiérarchiser les doctrines : il nomme *mythologie* la doctrine exotérique et *religion* la doctrine ésotérique (2) ; sans doute il a en vue surtout le cas des Yuin : mais étant donné l'idée qu'il se fait des différences entre la religion et la mythologie, il se verrait obligé d'alterner les termes quant aux Dieri, aux Arunta, aux Kaitish, etc., la notion de *Twanyirika* et de ses émules répondant mieux, quoique spéciale aux non-initiés, à l'idée moderne d'un Dieu. En réalité l'une et l'autre doctrine étant des croyances collectives ont droit au nom de *religion*. Si d'ailleurs on se place au point de vue chrétien ou même philosophique on est induit à déclarer les Australiens supérieurs aux Hébreux comme aux paysans d'Europe : car ni *Twanyirika*, ni

(1) Cf. pour quelques dates, N.-W. Thomas, *Baiame and the Bell-Bird*, dans *Man*, 1905, n° 28.

(2) Cf. *The Making of Religion*, Londres, p. 198. De même M. Thomas, dans un article, *The Religious Ideas of the Arunta* (à paraître dans *Folk-Lore*, 1905), dont il m'a communiqué les épreuves. On y trouvera des renseignements sur deux « divinités » arunta, *Altjira* et *Ulthaana* (cf. encore sur *Ulthaana*, A. Lang, *The Secret of the Totem*, London, 1905, p. 82) qu'on se représente avec des pieds d'émou. *Altjira* est, lui aussi, comme tant d'autres êtres identifiés au rhombe, en relation avec le tonnerre. Cependant il semble aussi que ni *Ulthaana*, ni *Altjira*, ne soient des noms propres, puisqu'ils désignent plusieurs êtres surnaturels en même temps. Ne seraient-ils pas des équivalents des *Muramura*? — En tout cas, je crois bien qu'en dernière analyse c'est à un dieu Tonnerre-Éclair, c'est-à-dire à une divinité naturiste, que se réduisent tous ces Êtres surnaturels australiens associés au rhombe. Cf. au surplus les légendes n° IX, XVI et XXIII.

*Tundun*, ni *Daramulun* ni aucun de ces autres Etres à allures soit de Croquemitaine, soit de Héros Civilisateur, ne reçoit de culte proprement dit, et n'est localisé strictement : ils vivent au ciel, ou dans l'air, ce qui signifie seulement : loin du territoire de la tribu ; ils n'ont pas ici-bas de domicile attiré, fût-ce une pierre sacrée ou un temple ; et nul prêtre ne leur peut, par des gestes traditionnels, imposer des actions prévues. Le plus qu'ils fassent, c'est de parler terriblement et indistinctement, plutôt pour avertir de leur existence et pour conseiller le départ, la prudence, que pour menacer et pour punir : ceux qui punissent, ce sont les vieillards assemblés.

Ce qu'il y a de remarquable, en effet, c'est que ni les Croquemitaines pour non-initiés, ni *Daramulun*, le Héros Civilisateur des Yuin, n'ont à quelque degré un caractère éthique. Et je ne fais pas allusion ici à un système de morale qui équivaldrait, tout en en différant par quelques détails, aux nôtres. J'ai énuméré ci-dessus, à propos des Warramunga, les prescriptions que les vieillards et les chefs de cérémonie inculquent au novice : elles sont les mêmes, avec quelques variantes, dans toutes les tribus, la « nation » Murring comprise. La sanction est uniforme : la mort ; et non pas la mort surnaturelle envoyée par un Etre Supérieur ; mais la mort à coups de sagaie ou de massue sur l'ordre des hauts dignitaires, c'est-à-dire des vieillards, au profit desquels toute la société est organisée en définitive (1).

Une polémique assez vive s'est élevée entre E.-B. Tylor, A. Lang et Sidney-Hartland (2), sur le droit des divinités australiennes au titre de Dieux Moraux : tout en réservant l'appréciation des opinions de ces savants en ce qui concerne certains Etres Surnaturels, dont je parlerai ailleurs, je constate que non seulement les Etres du type de *Twanyirika*, *Murtumurtu*, etc., n'ont pas à être assimilés aux Dieux de l'antiquité ou modernes (Christianisme, Islamisme, etc), mais que même *Daramulun* n'est pas un Dieu au sens que lui donne notre terminologie occidentale : il n'est ni Créateur, ni Omniscient, ni Omniprésent, ni Immatériel, ni Justicier : c'est un grand magicien tout au plus, ou plus exactement un Héros Civilisateur.

(1) Cf. *North. Tr.*, p. 502-504 ; *Howitt, S. E. Tr.*, p. 533, 544, 632-633, etc.

(2) Voir la Notice bibliographique.

Moindre encore, comme puissance, est *Tundun*. C'est à mon sens le simple équivalent du *Murtumurtu* warramunga, sauf que par suite d'une évolution qui apparaît récente, la doctrine exotérique a pénétré la doctrine ésotérique, celle-ci ayant pour véritable centre la croyance en *Mungan-ngaua*. Quant à la phrase consacrée sur « l'exhibition aux novices de leur Grand-père », ou le surnom « d'Archi-frère », ou encore le nom de « Femme de *Tundun* » donné au petit rhombe, ils n'ont, je crois, ni le sens ni l'importance que leur accordent M. Howitt et à sa suite les théoriciens. Ce sont là, sinon des dénominations volontairement risibles, du moins des termes à sens détournés, et qui se comprennent comme tels si on étudie en même temps les autres phases de la cérémonie d'initiation. Après la phase de « l'exhibition du Grand-Père » vient celle du « Don au novice de quelques Grenouilles » ; or ici le mot « grenouille » désigne, par détour, une espèce végétale (*typha angustifolia*) qui pousse en abondance dans les marais du pays et dont les rhizomes sont une nourriture appréciée ; puis vient la phase qui consiste à « montrer les Esprits aux novices » ; cela se fait en organisant une chasse simulée aux kangourous dont on se partage ensuite la viande imaginaire, ce qui a pour but de lever l'interdiction qui défendait aux novices de manger du kangourou (1). Les noms de Femme de Tundun, de Grand-Père et d'Archi-frère me semblent devoir être rangés dans la même catégorie que ceux de Grenouilles et d'Esprits ; cela équivaldrait à « montrer le Paternel, ou le Vieux Copain ». Que ces termes d'argot ne semblent pas déplacés : dans les cérémonies d'initiation de l'Australie méridionale le comique, la charge même, tiennent une place considérable et s'expriment par des déguisements, des contorsions, des mimiques, des exclamations imprévues, des invectives bizarres, des farces étranges qui mettent en joie les spectateurs et parfois font sourire même le novice, malgré sa fatigue et ses souffrances (2). Il me semble donc que la doctrine Yuin concernant *Tundun* n'est qu'une sorte de pont jeté entre la doctrine réservée aux femmes et celle qu'on dévoile aux initiés, et, qui plus est, exprimée

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 632-634.

(2) Cf., entre autres, Howitt, *S. E. Tr.*, p. 532-534, et la note de la légende n° LXXXVI.

sous une forme qui en montre aussitôt au novice le caractère accessoire et superficiel.

Cependant l'idée que le rhombe est la voix d'un Etre surnaturel ou cet Etre surnaturel même n'explique pas le caractère sacré des *churinga* ; car ce n'est pas de ces Etres déjà individualisés que les *sacra* australiens tiennent leur puissance.

## VIII

## L'IDÉE DE PUISSANCE MAGICO-RELIGIEUSE

Au fur et à mesure qu'on analyse mieux les idées des demi-civilisés sur le mécanisme de l'univers, on constate l'importance considérable, chez eux, du point de vue dynamiste. Il n'y a pas bien longtemps, on le croyait propriété spéciale et caractéristique des Polynésiens et des Mélanésiens, qui nomment *mana* la puissance immatérielle qui fait la force des objets ou des êtres se distinguant, d'une manière ou d'une autre, du reste des êtres et objets. J'ai retrouvé cette même notion à Madagascar où elle se nomme *hasina* et en Malaisie (*daulat*) (1) ; de même les Iroquois ont l'*orenda* (2) et les Algonquins le *manitou* (3) ; en réalité la même conception dynamiste se retrouve chez tous les demi-civilisés (4) et elle est à la base de maints systèmes religieux évolués : au *mana* polynésien correspondent la *barakat* musulmane (5), la *sainteté* catholique, etc. Mais trop souvent la notion est chez les demi-civilisés encore si imprécise qu'ils n'ont point de mot spécial pour l'exprimer ? ou bien, s'il y a un mot, il est pris dans plusieurs acceptions (6) qui font

(1) Cf. mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, 1904.

(2) Hewitt, *American Anthropologist*, nouv. série, t. IV, 1902.

(3) Cf. Hubert et Mauss, *Esquisse*, etc., p. 115 ; A. van Gennep, *Revue de l'Histoire des Religions*, t. L, 1904, p. 405-406.

(4) Voir l'étude comparée de H. Hubert et M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la Magie*, *Année Sociologique*, t. VII, 1904, p. 108-119.

(5) A. van Gennep, *Revue des Traditions populaires*, t. XIX, 1904, p. 553.

(6) Ainsi à Madagascar le même mot de *hasina* désigne : 1° la puissance surnaturelle ; 2° la pièce de monnaie, en argent, qu'on donne au souverain comme gage de fidélité en guise de remerciement, ou comme souhait de bonheur, etc. ; et 3° une plante sacrée, le *dracæna angustifolia*.

que des observateurs non avertis n'ont point l'idée de chercher plus à fond.

Il n'est donc pas étonnant que nos renseignements sur les Australiens soient, en ce qui concerne leurs conceptions dynamistes, assez fragmentaires et ne se rapportent qu'aux seules populations de l'Australie centrale ; ce qui ne signifie certes pas que les autres n'aient pas des idées semblables ou identiques.

On a vu que le mot de *churinga* sert à désigner les objets du culte et les objets magiques, c'est-à-dire les *sacra* ; on les utilise ainsi parce qu'on les juge doués d'une qualité spéciale qu'ils doivent à leur origine supposée, à leur forme, à leur ornementation, etc. Le mot même est tantôt un substantif et s'applique alors à ces objets, mais tantôt aussi un adjectif. C'est ainsi que le nom (*aritna*) secret donné à un enfant est dit *aritna churinga* (1) ; de même les peintures sur rochers (*ilkinia*) qui figurent le totem pendant certaines cérémonies sont dites *churinga ilkinia* (2). On ne saurait traduire ici *churinga* par *sacré* seulement ; car à l'idée de *sacré*, c'est-à-dire de *tabou*, s'en adjoint une autre, celle de puissance magico-religieuse, c'est-à-dire de *sainteté*.

Cette puissance se transmet par contact : c'est pourquoi lors des cérémonies de multiplication du totem dites *intichiuma*, chez les Kaitish, le chef du groupe totémique des graines d'herbe comestibles frotte l'un contre l'autre des *churinga* de telle manière que le duvet d'oiseau qu'on y a collé se détache et s'envole au loin ; « on pense que ce duvet emporte une parcelle de puissance qui fera pousser l'herbe (3) ». Cette puissance *churinga* est assimilable : c'est pourquoi un malade avalera un peu de poudre obtenue en raclant un *churinga* de pierre, poudre qui est « un fortifiant » ; il suffit d'avoir sur soi un *churinga* pour être fort et adroit (4). La puissance des *churinga* leur venant des Ancêtres mythiques tous enrégimentés dans l'un ou l'autre des groupes totémiques, n'est pas efficiente pour tous ni toujours : ils sont couramment employés en magie mais

(1) *Nat. Tr.*, p. 138-159 ; *North. Tr.*, p. 273-274.

(2) *Nat. Tr.*, p. 614 ; *North. Tr.*, p. 258-259.

(3) *North. Tr.*, p. 271-272.

(4) *Nat. Tr.*, p. 135

seulement par ceux qui en ont le droit, c'est-à-dire par les membres du groupe totémique dont ils sont la propriété. C'est ainsi que les membres du groupe totémique d'une certaine espèce de rat utilisent leurs *churinga* pour faire pousser la barbe au menton des jeunes hommes ; et les *churinga* appartenant au groupe de la mouche servent de charme contre les inflammations d'yeux causées par les piqûres des mouches, très venimeuses, de l'Australie centrale (1). Les Kaitish, pour rendre une femme enceinte, frottent des *churinga* contre une *pierre-enfant* (2). Dans tous ces cas il est impossible, quelle que soit la rigueur d'une définition des mots magie et religion, de décider à quel moment le rite est soit magique, soit religieux. Car ces rites sont l'expression d'une même idée dynamiste qui se trouve à la base même de ces deux catégories de croyances collectives.

Tout être et tout objet doués de cette qualité *churinga* sont taboués pour les profanes : les *churinga* de bois ou de pierre, on l'a vu, ne peuvent — et cette règle est absolue dans toutes les tribus — être vus ni touchés par les femmes, les enfants ni les étrangers non initiés (3). De même l'*ertnatulunga*, sorte de chambre du trésor des *sacra*, participe de la puissance et du tabou de ceux-ci ; c'est un lieu d'asile pour les bêtes comme pour les hommes (4). La manipulation de ces objets n'est permise qu'à certaines personnes et sous certaines conditions. En temps ordinaire ils sont à l'abri dans l'*ertnatulunga* ; et si le moment vient de s'en servir pour une cérémonie quelconque, c'est le chef religieux du groupe totémique, l'*alatunja*, ou à son défaut des individus connus pour leur savoir et leur prudence, qui les met en état, les orne et les utilise suivant les rites. S'il délègue ce soin à des étrangers au groupe totémique, c'est un grand honneur qu'il leur fait. En outre le groupe peut prêter ses *churinga* à un groupe ami. Cette coutume du prêt des *churinga* a quelque peu étonné Spencer et Gillen : ils remarquent qu'on ne les emprunte pas en vue d'une fin déterminée « mais simplement pour en avoir beaucoup, avec l'idée

(1) *Nat. Tr.*, p. 545-546.

(2) Voir ci-dessus page L.

(3) La seule exception connue se présente au cours des cérémonies de l'*engwura*, chez les Arunta : *Nat. Tr.*, p. 369-370.

(4) *Nat. Tr.*, p. 134, 135.

qu'ils feront, d'une manière vague et indéfinissable, du bien au groupe et porteront chance » à leurs détenteurs temporaires (1). Pour rendre les *churinga* à leurs vrais propriétaires on observe des règles d'une minutie étonnante (2). D'où semble ressortir que les *churinga* sont des sortes d'« accumulateurs » de potentialité magico-religieuse dont la vertu se diffuse en toutes choses dans l'intérêt du détenteur, lequel peut encore utiliser au fur et à mesure de ses besoins cette force inépuisable dans le sens, utile ou malfaisant, qu'il lui plaît en se conformant à des règles d'action traditionnelles. La qualité *churinga* est, si l'on veut, une sorte d'électricité.

Dans un objet donné, la quantité de *churinga* ne peut diminuer : mais elle peut croître. On a vu déjà que les *churinga* sont d'autant plus estimés par les Arunta qu'ils sont plus usés et plus rafistolés à l'aide de gomme et de fibres. Ce sentiment de vénération pour tout ce qui semble « antique » est d'ailleurs universel chez les demi-civilisés et se remarque aussi dans nos campagnes d'Europe, ainsi que le savent bien les collectionneurs. L'idée des Umbaia est plus compliquée (3). Non seulement ils croient que leurs Ancêtres mythiques étaient bien plus puissants que les hommes, fût-ce que les vieillards d'aujourd'hui, et de telle manière que la quantité supposée de puissance progresse en raison géométrique à mesure qu'on remonte le cours des générations ; mais ils admettent en outre qu'en passant de génération en génération chaque *churinga* a conservé quelque portion de la puissance de chacun de ses possesseurs successifs ; toutes ces parcelles de puissance s'ajoutant à celle qui avait été déposée dans l'objet par son premier fabricant (mythique), chaque *churinga* en contient d'autant plus qu'il est plus vieux. Entre le *churinga* et son possesseur il y a d'ailleurs un échange continu de puissance, autant par incantation que par friction : autrement dit il y a un renforcement progressif de puissance comme par une série de courants alternatifs. On voit que cette idée des Umbaia rappelle aussi quelques-unes de celles que suggère aux civilisés l'observation des modes de transformation et de fixation de l'énergie.

(1) *Nat. Tr.*, p. 158-159.

(2) Voir une description détaillée de ces rites, *North. Tr.*, p. 259-268.

(3) *North. Tr.*, p. 277.

Il a été dit déjà qu'à mesure qu'on remonte du Sud au Nord, on voit diminuer le nombre et décroître l'importance rituelle des *churinga*. Mais que devient cette notion de puissance, si élaborée chez quelques tribus centrales? Ne la retrouve-t-on plus, ou bien est-elle transportée à d'autres objets? Spencer et Gillen ne le disent pas. Il serait cependant étonnant que les tribus du golfe de Carpentarie n'eussent pas une notion équivalente à celle de *churinga*, plus confuse peut-être parce que non associée aussi directement à des objets de forme, d'usage et d'origine mythique nettement déterminés; et cela serait d'autant plus étonnant que ces tribus se servent en magie d'objets analogues à ceux des tribus du reste de l'Australie, et suivant des rituels de même ordre (1).

Ces objets magiques contiennent eux aussi infuse une puissance spéciale. Les Arunta la nomment *arungquiltha*, et c'est ce mot que j'adopte pour la désigner généralement (2). En sont doués : le bâton employé par le sorcier, le *churinga* spécial dont se servent les femmes en expédition de vendetta, l'os époiné magique, la sandale de peau d'opossum, certains petits cailloux, des fouets, les cheveux de mort, les cristaux magiques, et en général tous les objets et tous les ingrédients utilisés dans les diverses cérémonies, exception faite des *churinga* totémiques; sont en outre doués à un haut degré d'*arungquiltha* les animaux et les hommes maigres. (Voir la légende n° LXXXIII.)

Le mot d'*arungquiltha* s'emploie, tout comme celui de *churinga*, soit comme substantif ou comme adjectif (3). Son sens est vague : il désigne tantôt une certaine puissance plutôt maléficente et parfois mortelle, tantôt une catégorie spéciale d'esprits méchants qui demeurent dans les objets incantés et se manifestent sous forme de bolides ou de météores (4) et causent les éclipses (5), tantôt certains propulseurs à javelots de taille réduite et peints d'une manière particulière (6).

(1) Cf. *Ib.*, p. 463.

(2) Les Kaitish la nomment *ittha* (*ib.*, p. 464, note), les Worgaia et les Gnanji *maringilitha* ou *mauia* (*ib.*, p. 467).

(3) *Nat. Tr.*, p. 548, note.

(4) *Ib.*, p. 549.

(5) *Ib.*, p. 566.

(6) *Ib.*, p. 548-550.

Pour « charger » un objet d'*arungquiltha*, il suffit de l'incanter, ce que chacun peut faire, et non pas seulement un sorcier ou un personnage spécial ; et tout objet incanté est « chargé » d'*arungquiltha* (1). Ainsi l'*arungquiltha* diffère d'abord du *churinga* par son origine ; il en diffère aussi par la manière dont il agit, qui est plutôt malfaisante ; c'est à l'*arungquiltha* qu'on attribue toutes les maladies. Ou mieux, il est la vraie maladie interne, invisible, dont les phénomènes morbides ne sont que les manifestations.

D'après ce qui vient d'être dit, il semble que l'*arungquiltha* est une force que chacun crée au fur et à mesure de ses besoins ; il suffit pour créer cette force, de prononcer convenablement une incantation ; et c'est là un cas intéressant de transformation du verbe et du son en énergie. Cependant on connaît des cas où l'*arungquiltha* est contenu dans des objets déterminés depuis l'Epoque mythique, tel le rocher qui marque l'endroit où mourut l'Homme-Maigre et certains rochers situés au lieu dit Undiara (2) ; dans ces cas il se rapproche du *churinga*. Comme celui-ci, il se transmet soit par une blessure comme ferait un poison (3), soit par contact ou à distance : qui veut, chez les Arunta, faire du mal à quelqu'un, se fabrique des javelots minuscules qu'il jette contre les rochers d'Undiara, qui sont les intestins pétrifiés d'un Ancêtre mythique ; au contact de ces rochers, les javelots se « chargent » d'*arungquiltha* et il suffit de les lancer au moment qu'on voudra dans la direction de celui à qui l'on en veut pour que son corps se couvre de pustules douloureuses. On a ici une combinaison de la transmission par contact et à distance, car l'*arungquiltha* suit jusqu'au but la trajectoire des javelots lorsque ceux-ci retombent à terre (4). De même il suffit de diriger vers quelqu'un un *irna* (c'est une sorte d'os pointu incanté) pour que « l'*arungquiltha* sorte de la pointe droit vers la victime (5). » De même encore : près du Mont-Frank il y a un arbre, appelé l'Arbre-Aveugle, qui indique l'endroit où s'enfonça sous terre un Ancêtre mythique ; si on abattait cet arbre, tous les indigènes de la région deviendraient,

(1) *Nat. Tr.*, p. 537.

(2) *Nat. Tr.*, p. 550-552 ; cf. encore *North. Tr.*, p. 468-470.

(3) *Ib.*, p. 537-538, et peut-être Howitt, *S. E. Tr.*, pp. 362 et 368.

(4) *Ib.*, p. 550.

(5) *North. Tr.*, p. 458.

dit-on, aveugles ; et quiconque veut rendre aveugle son ennemi n'a qu'à frotter le tronc de cet arbre et à ordonner à l'*arungquilha* d'en sortir afin d'aller ôter la vue à la personne désignée (1).

Ces quelques exemples suffisent pour montrer que si l'*arungquilha* diffère du *churinga* ce n'est que par son mode d'action ; car le premier est une puissance malfaisante, le second une force bienfaisante. Toutes deux sont également infuses, transmissibles, et utilisables à volonté. En outre, la seule différence essentielle serait que le *churinga* est une puissance d'origine ancestrale et l'*arungquilha* une puissance d'origine immédiate et verbale, n'était que quelques cas cités ci-dessus montrent que sur ce point il y a parfois confusion dans l'esprit des Australiens ; et ce n'est pas à nous à systématiser ce qui ne l'est pas encore.

On remarquera que ni l'une ni l'autre de ces forces ne constituent la puissance spéciale caractéristique des magiciens. Du moins rien n'autorise à le prétendre. Car, pour nous en tenir aux tribus centrales sur lesquelles nous avons des détails précis, les magiciens arunta, kaitish, unmatjera, etc., doivent leurs pouvoirs, qui sont plus spécialement curatifs, à ce que dans leurs corps se trouvent disséminés des petits cristaux, appelés *atnongara* (2), déposés en eux par une catégorie spéciale d'esprits, les *Iruntarinia* (3), qui prirent naissance pendant l'époque mythique (*Alcheringa*). Si un magicien violait l'un des tabous qu'il doit observer, les *atnongara* s'en iraient de lui et il perdrait sa puissance (4). Chez les Warramunga, la puissance du magicien réside dans le *kupitja*, sorte de pelote cylindrique formée de lanières de cuir qui se porte dans le trou du septum et qui date de l'*Alcheringa* (5). Or nulle part il n'est dit, ni même supposé, par Spencer et Gillen, que les *atnongara* ou les *kupitja* sont chargés soit de *churinga*, soit d'*arungquilha*. C'est donc à une troisième forme de puissance magico-religieuse qu'on a peut-être affaire ici.

(1) *North. Tr.*, p. 471.

(2) *Nat. Tr.*, p. 525, sqq. ; *North. Tr.*, p. 480, note .

(3) *Nat. Tr.*, p. 512-521.

(4) *North. Tr.*, p. 480-482.

(5) *Ib.*, p. 484-485.

Tel n'est pas, sans doute, l'avis de Marcel Mauss (1), qui pense que « les émissions d'*arungquiltha* se confondent dans l'esprit des indigènes avec le départ des pierres *atnongara*. » Il ajoute aussitôt : « Mais nous n'émettons cette hypothèse que pour en provoquer la vérification par des ethnographes travaillant sur place. » Or il semble que si les indigènes avaient, fût-ce confusément, reconnu aux pierres *atnongara* comme qualité dynamique l'*arungquiltha*, des observateurs aussi méticuleux que Spencer et Gillen n'auraient pas manqué de le dire aussitôt. Dans les descriptions détaillées qu'ils font d'un très grand nombre d'actes magiques exécutés par des individus quelconques, non magiciens, on voit toujours l'*arungquiltha* créé directement par une incantation ou acquis par le contact avec des objets fixes (arbres, rochers, source) ; au lieu que la puissance propre aux magiciens leur vient des *Iruntarinia* par l'intermédiaire de petits cristaux ou des Ancêtres par le cylindre nasal, c'est-à-dire par des objets mobiles. Et comme les *Iruntarinia* datent théoriquement de l'*Alcheringa*, il semblerait plus naturel de rattacher la puissance des magiciens au *churinga* qui date aussi de cette époque, d'autant plus qu'elle est, comme le *churinga*, mais contrairement à l'*arungquiltha*, plutôt bien-faisante.

En attendant la vérification désirée, je préfère cependant considérer la puissance des magiciens comme différente à la fois du *churinga* et de l'*arungquiltha*.

Cette coexistence de deux, sinon de trois, modalités de puissance est assez intéressante. Elle tendrait à faire croire que certaines tribus australiennes distinguent pour ainsi dire un dynamisme religieux (*churinga*) d'un dynamisme magique (*arungquiltha*), c'est-à-dire dissocient la notion vague de Force, de *Mana*, pour employer le terme technique. Que cette notion existe chez tous les demi-civilisés, c'est ce qui est à peu près démontré ; la difficulté de la trouver n'est grande que lorsque nul mot spécial ne la désigne ; et c'est signe alors qu'elle est encore confuse et flottante. Tel est peut-être le cas chez la majeure partie des tribus australiennes, bien qu'en ces matières on doive grandement tenir compte de l'ignorance ordinaire des observateurs locaux en matière de théorie et de généralités. En

(1) *Orig. Pouv. Mag.*, p. 9.

tout cas les tribus centrales ont dépassé le stade mental où la puissance magico-religieuse est plutôt sentie qu'analysée, puisqu'ils distinguent le *churinga*, l'*arungquiltha*, les pouvoirs des magiciens et peut-être d'autres pouvoirs encore comme ceux des diverses catégories d'esprits.

On ne voit donc pas la nécessité de supposer comme l'ont fait Spencer et Gillen (1) influencés par J.-G. Frazer (2), que la puissance *churinga* est l'âme ou la vitalité extériorisées. C'est mettre la théorie vitaliste à la base de la théorie dynamiste, alors qu'elle n'est, à ce qu'enseigne l'étude comparée des religions, que relativement récente. Elle l'est peut-être aussi du point de vue psychologique, parce que déjà précise et individualiste.

C'est, en outre, confondre le vitalisme avec l'animisme. D'ailleurs Spencer et Gillen se réfutent eux-mêmes lorsqu'ils notent : « Les Arunta modernes ne regardent pas les *churinga* [objets] comme la demeure de leur propre partie spirituelle et qui serait déposée dans les *ertnatulunga* pour y être à l'abri. Si quelque chose arrive aux *churinga*, si par exemple on les vole, les Arunta en éprouvent du chagrin et pensent que peut-être un malheur quelconque les atteindra ; mais ils ne pensent pas qu'une mésaventure advenue aux *churinga* entraîne leur propre destruction. » Autrement dit, les *churinga* ne sont ni la *boîte-à-âme* (*soul-box*) ni la *boîte-à-vie* (*life-box*) dont parlent certains contes d'Europe et qu'à si bien étudiées comparativement J.-G. Frazer. Ajoutons que les légendes arunta ne permettent pas de supposer aux Ancêtres la croyance à la possibilité de l'extériorisation de l'âme dans les *churinga*. Il y est dit seulement que ces Ancêtres possédaient une grande *puissance* dont ils déposèrent des parcelles dans les *churinga* qu'ils abandonnèrent à diverses places ou dans des rochers, des arbres, des sources, etc., qui prirent naissance en témoignage de chaque action remarquable

Les Ancêtres n'abandonnèrent ainsi ni leur âme, ni leur force vitale ; mais ils nous sont au contraire présentés comme des réservoirs inépuisables de « puissance *churinga* » c'est-à-dire de *mana*. Et leur mort n'advient, si toutefois c'est mourir que

(1) *Nat. Tr.*, p. 137-138.

(2) J.-G. Frazer, *The Golden Bough*, 2<sup>e</sup> éd., Londres, 1900.

de disparaître simplement sous terre ou de s'en aller au ciel, que lorsque eux-mêmes le jugent bon, ou bien par hasard, mais nullement par suite de l'épuisement de leur force, vitale ou autre, bien moins encore par suite du départ de leur âme. Ceci vaut, non seulement pour les Arunta, mais aussi pour les autres tribus centrales.

D'où suit que le processus de dissociation de la notion vague de puissance a abouti dans ces tribus à la définition de plusieurs des modes dynamiques que reconnaissent nos systèmes magico-religieux d'Occident, mais non de tous. Les vouloir retrouver tous chez les Australiens, ou encore les leur refuser tous, serait ridicule.

Le plus intéressant cependant, le voici : à plusieurs reprises, j'ai employé des termes modernes. Il est certain que les Australiens reconnaissent les principes de la conservation et de la transformation de l'énergie ; ils chargent des objets *d'arungquilha*, comme nous d'électricité ; ils ont des accumulateurs de *churinga* comme nous des accumulateurs électriques ; ils ont des corps conducteurs de puissance ; ils admettent la trajectoire d'une force ; ils ont des sources d'émission qui équivalent à nos foyers lumineux et à nos centres de rayonnement. On reconnaît donc dans la théorie du *churinga* et de *l'arungquilha*, comme une ébauche de nos théories dynamistes modernes de l'univers. Entre les Australiens et nos théoriciens les plus réputés, la distance mentale n'est donc point si grande que des Européens se plaindraient volontiers à le croire *a priori*. Elle est moindre encore entre ces Noirs qui se servent de couteaux de pierre et tels de nos philosophes qui parlent d'idées-forces ou de volonté de puissance : tout au plus, ces derniers ont-ils dissocié quelques parcelles de plus que les Australiens de cette masse confuse qu'est à l'origine l'idée de Force.

## IX

## MYTHE ET RITE

Nulle part, sauf peut-être dans l'Inde védique et dans les sociétés indiennes de l'Amérique du Nord, on ne trouve, comme dans certaines tribus australiennes le rite en relations intimes avec le mythe au point que le mythe s'y présente proprement comme un rite raconté et le mythe comme un rite agi. Ceci est surtout frappant chez les tribus de l'Australie centrale.

Il a été dit déjà que tout le pays occupé par les Arunta est réparti en un très grand nombre de « lieux » sacrés, habités chacun et possédés par un « groupe local » d'individus et en relations avec un totem spécial (animal, végétal, etc.), qui donne son nom au groupe humain local. Tel « centre totémique » (*oknanikilla*) est en relation avec l'émou, tel autre avec le chat sauvage (*dasyurus*), etc. A chacun de ces *oknanikilla* sont associés des Ancêtres déterminés qui vivaient voici longtemps pendant l'époque appelée *Alcheringa* (1), ils y accomplirent des actions d'éclat, exécutèrent certaines cérémonies dont ils étaient possesseurs, descendirent sous terre ou s'en allèrent au ciel et laissèrent en divers lieux des *churinga* (2) : et à ces mêmes lieux sont associées des cérémonies qui sont tantôt la représentation mimée de tels ou tels de leurs actes, tantôt le développement en acte de quelque'une de leurs intentions. Ces cérémonies étant associées à des localités déterminées sont la propriété des individus qui, par réincarnation (3), sont pour ainsi dire les « enfants » de ces localités.

(1) Ce mot signifierait « temps du rêve » ou « époque du rêve » ; je crois qu'il ne faut pas lui attribuer une importance mythologique aussi grande que le fait M. Lang (dans les articles cités à la Notice bibliographique, s. v., K. Langloh-Parker), mais traduire simplement par « le Passé ». Cf. d'ailleurs N.-W. Thomas, *The Religious Ideas of the Arunta*, Folk-Lore, 1905.

(2) Voir entre autres les légendes nos XLVIII, LXXIII, LXXXVII, LXXXVIII, XCI.

(3) Voir ci-dessus le chapitre v.

Ainsi non seulement chaque totem, mais chaque fraction de groupe totémique possède ses cérémonies propres, qui se transmettent, comme tous les autres biens chez les Arunta, suivant la ligne masculine. La propriété de ces cérémonies n'est pourtant pas absolue ni exclusive, chaque possesseur d'une cérémonie pouvant la donner ou la prêter à qui bon lui semble sans avoir à tenir compte par rapport au totem auquel se rapporte la cérémonie du totem ni de la classe matrimoniale du nouveau possesseur. Il n'est pas nécessaire non plus que les acteurs qui exécutent une cérémonie ayant trait à un totem déterminé portent ce totem ou soient de même classe matrimoniale que l'Ancêtre mythique dont ils représentent les actes. De même le totem et la classe des spectateurs ne sont pas pris en considération : sans doute, tous les membres du groupe totémique auquel se rapporte la cérémonie ont le droit d'assister à la représentation, à laquelle nul individu de totem différent n'oserait venir assister sans y être invité : mais cette invitation est courante et souvent le « chef de cérémonie » (*alatunja*) prie même des étrangers d'y jouer un rôle actif. Enfin le totem du novice ne détermine pas celui des cérémonies.

Autrement dit les cérémonies totémiques sont indépendantes de l'organisation sociale sous ses deux formes (matrimoniale et totémique), au moins chez les Arunta. C'est ce qui se montre encore en ceci que, bien que l'appartenance du « lieu totémique » à tel ou tel totem détermine l'espèce des cérémonies à exécuter, celles-ci ne sont cependant pas limitées à ce totem seul. Il n'y a pas de séquence fixe, de programme constant. Tout dépend de l'*alatunja* qui, selon que tel ou tel groupe totémique est représenté par plus d'individus, ou plus instruits, invite ceux qu'il veut à exécuter telles ou telles cérémonies, et cela quel que soit leur totem (1).

Voici d'ailleurs un exemple : en une localité de totem Chat-Sauvage fut exécutée une cérémonie relative aux Ancêtres

(1) *Nat. Tr.*, p. 277-280 ; pour le totem du novice, voir *ib.*, p. 213, 226, etc. Chez les Warramunga, toutes les cérémonies relatives à un totem déterminé sont la possession du « chef totémique », qui représente la collectivité totémique, et la séquence des cérémonies est fixe (*North. Tr.*, p. 191-193), et chez les tribus plus septentrionales, ce sont les membres d'une autre classe qui demandent au « chef totémique » d'exécuter les cérémonies de son totem et qui « l'habillent ». (*Ib.*, p. 197-198.)

Chat-Sauvage ; elle appartenait à l'*alatunja* du groupe totémique local d'Imanda, de totem Emou ; il la reçut de son père qui était un Chat-Sauvage et elle fut exécutée à sa requête par un vieillard qui était l'*alatunja* du groupe totémique des Grandes Chauve-Souris-Blanches (1).

La majeure partie de ces cérémonies en relation avec les totems vient au possesseur actuel directement de ses Ancêtres de l'*Alcheringa*. D'autres sont communiquées par une catégorie spéciale d'Esprits appelés *Iruntarinia*, lesquels sont supposés dater aussi de l'*Alcheringa*, à des individus qui ont la faculté de les voir et d'entrer en relation avec eux : c'est-à-dire que de tels individus sont doués d'un esprit plus inventif ou bien ont imaginé la cérémonie en rêve (2). Il est admis que les *Iruntarinia* peuvent communiquer l'idée et le scénario d'une telle cérémonie à qui bon leur semble et quel que soit le totem de l'individu choisi. L'heureux mortel peut s'en réserver la propriété ou la communiquer à temps ou définitivement à un ami, pourvu que celui-ci soit de même totem : c'est ainsi qu'une cérémonie relative au totem Aigle-Faucon fut communiquée par les *Iruntarinia* à un magicien célèbre ayant pour totem le Ver-Witchetty, fils de l'*alatunja* d'une localité Aigle-Faucon auquel il la donna. Depuis elle est restée la propriété d'hommes Aigle-Faucon ; et elle fut exécutée par les deux fils de l'*alatunja* actuel de la localité, ayant pour totems, l'un, l'Aigle-Faucon et l'autre, l'Emou (3).

(1) *Nat. Tr.*, p. 299.

(2) *Nat. Tr.*, p. 278.

(3) *Nat. Tr.*, p. 294, 317-319. Voici la description de cette cérémonie : on releva d'abord aux acteurs leurs cheveux qu'on entremêla de branches de cassia ; le tout fut attaché avec des cordelettes en cheveux, de manière à faire une coiffure conique. On oignit de sang (obtenu en ouvrant les veines du bras, du pénis, etc.), la partie antérieure de la coiffure et le corps de manière à dessiner une large bande autour de la poitrine et par-dessus chaque épaule ; on les borda d'une mince ligne de duvet d'oiseau blanc. (Sur la fig. 32 de *Nat. Tr.*, cette ornementation semble un corset d'enfant bordé de fourrure.) Une grosse touffe de plumes d'aigles fut plantée dans leur chignon, au bout duquel on fixa trois *churinga* décorés à leur extrémité de plumes d'aigle. L'un des deux acteurs se mit dans la bouche un petit cylindre d'herbes entremêlées, lié par des cordelettes en cheveux et orné de minces bandes de duvet blanc.

Leur décoration achevée, les acteurs vinrent sur l'emplacement sacré et s'accroupirent chacun sur un bouclier renversé, à huit pieds l'un de

Lors donc qu'un individu a inventé soit à l'état de veille, soit pendant son sommeil, un scénario nouveau, il le communique directement ou indirectement aux vieillards réunis à l'occasion des cérémonies de l'*Engwura* (dernière phase des cérémonies d'initiation et qui dure plusieurs mois de suite) à laquelle prennent part des indigènes venus parfois de localités distantes de plusieurs centaines de kilomètres. On répète les cérémonies nouvelles, on les exécute en public, on les approuve ou on les rejette. Et c'est de cette manière que l'invention individuelle devient un bien commun, qu'elle se « socialise ».

Spencer et Gillen citent à plusieurs reprises des cérémonies d'invention individuelle, c'est-à-dire enseignées, suivant l'explication indigène, par les *Iruntarinia* à tel ou tel homme dont la mémoire est encore vivante. Mais il est hors de doute que bien d'autres cérémonies totémiques de même ordre ne doivent pas à une autre cause leur origine, bien que le point de départ en doive être oublié après, limite maxima, cinq à six générations. A ce moment l'inventeur individuel est, je pense, supprimé, et la cérémonie est directement attribuée aux Ancêtres de l'*Alcheringa*. Non pas que je trouve des preuves directes que les choses se sont ainsi passées : mais on ne s'explique l'étonnante richesse en mythes totémiques des Australiens centraux que par un tel processus d'assimilation des inventions individuelles par la communauté.

Ces inventions individuelles sont encore intéressantes à un autre point de vue. Leur origine psychopathique est nettement

l'autre. Ils tenaient leurs bras étendus, un bouquet d'eucalyptus à la main. Ils représentaient deux aigles-faucons se disputant un morceau de viande, lequel était représenté par le petit cylindre d'herbes. Ils se tinrent d'abord accroupis sur leurs boucliers, levant et baissant les bras comme s'ils volaient. Puis, tout à coup, ils bondirent sur leurs pieds et, tout en agitant leurs bras, marchèrent en rond l'un autour de l'autre, comme s'ils craignaient d'en venir directement aux mains. Puis ils s'arrêtèrent et firent quelques pas de côté et d'autre ; et subitement ils se précipitèrent l'un contre l'autre, se cognant la tête pour se disputer le morceau de viande. Un moment ils s'arrêtèrent, et s'en allèrent déposer en un coin leurs *churinga*, d'un poids considérable. Puis ils revinrent et recommencèrent la bataille en imitant à s'y méprendre les mouvements de deux aigles combattant. Enfin l'assaillant arracha avec sa bouche le morceau de viande de celle de son adversaire et s'enfuit. Spencer et Gillen reconnaissent (*Nat. Tr.*, p. 294-297) que la scène fut, jusque dans ses moindres détails, admirablement jouée.

niée par Spencer et Gillen (1) ; ils n'admettent — après enquête, il va sans dire — que l'invention consciente et l'invention en rêve. Ce n'est pas un nouveau mythe que crée l'individu « doué » (2) ou le magicien aimé des *Iruntarinia* mais bien une cérémonie nouvelle ou une phase nouvelle à intercaler dans une cérémonie ancienne, c'est-à-dire un scénario qui, aussitôt qu'exécuté et adopté, devient un rite. Comme les conditions de temps, de personnages, d'accessoires et de mise en scène sont imposées à l'individu par son éducation et par tout le milieu social et mental où s'est jusque-là écoulée sa vie, il invente dans la même direction que ses prédécesseurs et que ses contemporains. C'est-à-dire qu'il fera mouvoir des Ancêtres de l'*Alcheringa*, que l'idée fondamentale du scénario sera totémique, que les objets utilisés seront de même ordre que les *nurtunja* ou les *waninga* (3), que les décorations seront des peintures à l'ocre ou au sang bordées ou recouvertes de duvet d'oiseau (4), etc. Le degré d'invention est donc assez faible, du moins aujourd'hui, à ce qu'il semble.

Comme il n'est dit nulle part que les individus inventent d'abord des mythes qu'ils mettent ensuite en action, il faut admettre que, dans le cas au moins de révélation par les *Iruntarinia*, le rite est antérieur au mythe. D'abord le geste individuel, modification du geste coutumier : puis le récit explicatif, le mythe.

Encore l'invention d'un mythe ne suit-elle pas nécessairement celle d'un rite : des *Iruntarinia* d'un groupe totémique de

(1) Il est peu de sociétés auxquelles convienne justement si mal l'épithète de *chamanistes* que leur donne Powell (*Man*, 1902, p. 103) que les sociétés australiennes, puisque jamais les magiciens n'y détiennent la direction politique, réservée à des vieillards isolés ou réunis en conseil, ni religieuse (sauf dans quelques tribus du sud et du sud-est en voie de désorganisation profonde) et que les « magiciens », loin d'entrer en transe (voir Mauss, *Orig. pouv. mag.*, p. 41), loin, à plus forte raison, de se recruter parmi les hystériques et les dégénérés de toute catégorie, sont des hommes bien constitués, sains et, condition la plus importante, calmes et réservés (voir *Nat. Tr.*, p. 278, note, et p. 415-516).

(2) Par *doués*, il faut entendre simplement ici les individus nés les yeux ouverts et d'un tempérament calme. (*Nat. Tr.*, p. 515.)

(3) Cf. la note de la légende n° LXXXIII.

(4) Cette décoration avec du duvet d'oiseau de différentes couleurs des acteurs et des divers objets rituels est l'une des caractéristiques des cérémonies totémiques chez les Arunta et les Urabunna. (*North. Tr.*, p. 179 )

la plante *Hakea* montrèrent à un magicien de totem Ver-Witchetty une immense croix formée de deux bâtons décorés ayant chacun six pieds de long et plantée en terre ; ils dirent au magicien d'en ériger une semblable, de la montrer aux gens et de les avertir que nul ne pourrait extraire cette croix du corps humain où les *Iruntarinia* l'auraient plantée ; il fit comme il lui était enjoint et la cérémonie dont il fut l'inventeur consiste à planter en terre une croix immense ; trois acteurs s'approchent d'elle puis s'en éloignent, en faisant toutes sortes de contorsions et de grimaces qui mettent en joie les spectateurs, pendant que les vieillards chantent les aventures, aux temps de l'*Alcheringa*, des *Iruntarinia* dans le pays des Arunta (1). Ainsi le mythe relatif aux *Iruntarinia* existe déjà et se traduit par certaines cérémonies, auxquelles un magicien ajoute un rite nouveau dont il donne une explication simple qui ne prend pas la forme d'un mythe ; le vrai mythe, récité par les vieillards, ne parle pas de la croix d'invention récente, mais du genre de vie des *Iruntarinia* pendant l'*Alcheringa*. Il y a eu intercalation d'un rite nouveau dans le rituel ancien, mais non encore création d'un mythe correspondant.

C'est donc par cristallisation à la fois de rites et de mythes inventés au cours des siècles par des individus que s'est formé le rituel si compliqué des Arunta. Et au fur et à mesure de l'oubli des conditions d'origine des rites, les mythes se sont juxtaposés puis combinés et ont été reportés en arrière, dans l'*Alcheringa*. A part quelques-uns, ces mythes sont tous combinés à l'aide d'éléments identiques et suivant le même modèle : ce sont proprement des mythes à tiroirs. Dans quelques-uns de ces mythes est affirmée l'existence du rite : car il y est parlé de cérémonies ou d'objets rituels appartenant à tel ou tel Ancêtre, ou à tel ou tel groupe d'Ancêtres et que ceux-ci emportaient dans leurs voyages, en les communiquant parfois aux personnages rencontrés.

Si l'on connaît des cas où le rite est exécuté sans être accompagné de la récitation d'un mythe, le contraire semble impossible. Jamais Spencer et Gillen n'entendirent réciter des mythes que comme explication des diverses phases des cérémonies de

(1) *Nat. Tr.*, p. 519 ; de même aucun mythe ne se rattache à la lutte des deux aigles-faucons (voir p. xciii-xciv du présent volume).

multiplication des totems (*Intichiuma*), d'initiation (*Lartna*, *Engwura*) ou simplement totémiques. Et ce n'est pas seulement à la connaissance des traditions orales que tel sage vieillard (*oknirabata*) doit sa haute position dans la société arunta, mais aussi à ses qualités de metteur en scène, de régisseur et, suivant les circonstances, d'acteur, qualités souvent dignes d'admiration (1). Il doit tout particulièrement surveiller et diriger « l'habillage », phase cérémonielle bien plus importante (2) que le jeu devant le public, puisque celui-ci se recrute, on l'a vu, sans qu'il soit tenu compte des classes ni des totems, au lieu que l'habillage ne peut avoir pour témoins que des membres de groupes totémiques et de classes matrimoniales strictement déterminés.

Sans doute Spencer et Gillen disent que ce sont les traditions orales qui sont le « trésor sacré » de la tribu ; et de ceci ils voient la preuve en ce que le novice n'entend parler des Ancêtres Mythiques qu'à partir du sixième jour de la deuxième cérémonie d'initiation (*lartna*, circoncision) et surtout pendant la dernière de ces cérémonies, l'*Engwura* (3) : mais du fait seul qu'il n'y a pas de série fixe, de programme, pour l'exécution des cérémonies où sont représentés les Ancêtres de l'*Alcheringa*, il suit que l'on ne saurait attribuer une valeur réelle de « degrés » aux diverses phases des cérémonies d'initiation. Il faut se garder ici de trop penser aux rites d'initiation égyptiens, grecs ou romains, où en effet le néophyte arrivait progressivement à la connaissance du mystère central. Et dans les tribus où, comme chez les Warramunga, la séquence des cérémonies est fixe, elle ne l'est que parce qu'on représente les actes des Ancêtres du *Wingara* (équivalent de l'*Alcheringa*

(1) Voir *Nat. Tr.*, p. 280-281.

(2) *Nat. Tr.*, p. 313 ; *North. Tr.*, p. 179, etc.

(3) *Nat. Tr.*, p. 227, 344 : Spencer et Gillen remarquent eux-mêmes que les traditions sont fixées dans la mémoire des novices surtout à l'aide des cérémonies. D'ailleurs il n'est pas exact de dire que le novice n'a connaissance des ancêtres de l'*Alcheringa* qu'à partir du sixième jour de la deuxième cérémonie, puisque dès le premier sont représentés les Femmes-*Unthippa*, (voir la légende n° LXXXVII) dès le quatrième les Petits-Faucons qui modifièrent le procédé de circoncision (*Nat. Tr.*, p. 220, 223). En réalité ces questions de date n'ont guère d'importance, puisque le « programme » des cérémonies varie suivant le « centre local » et le totem des assistants. (*Nat. Tr.*, p. 212.)

arunta) dans l'ordre même où les traditions affirment qu'ils ont été exécutés (1).

Le pivot, sinon le mystère central de tout le rituel et de toute la mythologie des tribus de la *nation* Arunta semble à certains égards être cette catégorie d'objets sacrés, de forme ovale et ornementés auxquels on peut, avec Spencer et Gillen, laisser leur nom arunta de *churinga* bien qu'on les rencontre dans bien d'autres tribus. Le novice n'en a connaissance que vers la fin des cérémonies d'initiation. M. A. Lang a proposé à leur sujet une théorie qui rendrait compte, pense-t-il, de « l'anomalie arunta » c'est-à-dire d'un système totémique à filiation paternelle et *localisé*. J'ai déjà dit qu'à la base même du totémisme je préférerais voir les idées sur la conception. Quoi qu'il en soit, si l'on admet avec M. Lang (2) que c'est à la trouvaille de *churinga* dans de vieilles sépultures qu'est due l'invention des mythes relatifs aux Ancêtres de l'*Alcheringa* on noterait de nouveau l'antériorité du rite sur le mythe. Reste à savoir si la phrase « ils descendirent sous terre » qui revient comme un leit-motiv dans un grand nombre de légendes de l'Australie centrale (3) a le sens que lui donne M. Lang, « ils moururent et furent enterrés » et n'est ainsi qu'une allusion à certains rites funéraires. Car on lit aussi souvent : « ils continuèrent leur voyage souterrainement », ce qui signifie que les Arunta se représentent l'intérieur de la terre comme une région analogue à sa surface et où conduisent les grottes, les puits desséchés, etc. (4) ; puis un autre leit-motiv dans les légendes est : « ils montèrent au ciel, y continuèrent leur voyage et ne redescendirent qu'à ... » (5). Par quels rites anciens M. Lang expliquerait-il ces passages ? C'est en réalité l'idée qu'on se fait du monde souterrain, terrestre et aérien qui conditionne ces détails du récit (6).

(1) *North. Tr.*, p. 193.

(2) A. Lang, *A Theory of Arunta Totemism*, *Man*, 1904, n° 44.

(3) Voir entre autres les légendes n°s XVIII, LXXVIII, LXXXI, LXXXVII.

(4) Idée analogue à celle de l'enfer et des autres mondes souterrains. Cf. entre autres P. Sébillot, *Le Folk-Lore de France*, t. I, Paris, 1904, p. 415-417 et suivantes.

(5) Voir entre autres les légendes n°s LXXX, LXXXV, et le chapitre suivant.

(6) Pour d'autres objections de principe, voir N.-W. Thomas, *Arunta*

Cependant la récitation des mythes n'est pas uniquement l'accompagnement de cérémonies mimées : « Quand le jeune homme est jugé digne de cet honneur, et au moment fixé par l'*alatunja* du groupe totémique local dont il est membre, les vieillards l'emmènent à l'*ertnatulunga* (chambre du trésor des *churinga*). Là, on lui montre les *churinga* sacrés ; il les examine avec soin et respect l'un après l'autre, pendant que les vieillards lui disent à qui ils appartiennent maintenant et quels en furent les possesseurs antérieurs. Pendant toute la durée de cet examen, on chante en sourdine des chants concernant les Ancêtres de l'*Alcheringa*. Après quoi on dit au jeune homme son nom sacré qu'il ne doit prononcer que devant les hommes de son groupe » (1).

Tout ce qui précède s'applique principalement aux tribus de la nation arunta et dans une moindre mesure aux tribus plus septentrionales. Quant aux tribus du golfe de Carpentarie et du Queensland, elles semblent beaucoup moins riches en mythes comme en cérémonies. Dans les tribus du sud et du sud-est, de nos jours en majorité éteintes, il devait y avoir aussi concordance de ces deux catégories d'institutions ; du moins ceci est établi pour les Murring qui représentent les actions de leur héros civilisateur Daramulun pendant que les vieillards récitent aux novices les traditions sacrées (2) ; et pour les Dieri au sujet desquels M. Howitt, rapportant une légende recueillie par M. Siebert où sont décrits les rites de la circoncision tels que les pratiquaient les *Muramura*, dit : « La description des phases de la cérémonie de la circoncision est une partie de la légende. Pour chaque coutume et pour chaque rite il y a un équivalent dans une légende où sont mis en scène les *Muramura* » (3).

Ainsi la récitation des mythes présente dans les tribus sur lesquelles nous avons des renseignements détaillés, un caractère nettement religieux (4). Et, dans un certain nombre de

*Totemism, a Note on M. Lang's theory, Man, 1904, n° 68.* Sur l'idée qu'on se fait des trois mondes dans le sud et le sud-est de l'Australie, voir Howitt, *S. E. Tr.*, p. 426-427, et la note de la légende n° XVII.

(1) *Nat. Tr.*, p. 140.

(2) Voir p. LXXVI du présent volume.

(3) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 647, note 2.

(4) Il en est de même, par exemple, chez les Cherokee de l'Amérique du

cas, chez les Arunta et les Dieri surtout, le mythe est proprement un rite oral (1). C'est pourquoi, en définitive, la question de l'antériorité du mythe par rapport au rite, ou inversement, demeure insoluble, si même on la peut poser. Car cela revient à demander si la parole est antérieure à la pensée, ou inversement. Ce sont là thèmes à discussions scolastiques et pas autre chose.

## X

## LE CONTENU DES LÉGENDES

On aura remarqué que j'emploie indifféremment, pour désigner les traditions des tribus de l'Australie, le mot de *mythe* ou celui de *légende*. Pourtant les folk-loristes aiment à distinguer l'un de l'autre et tous deux d'un troisième type de production littéraire, le *conte*. Pour donner un semblant de précision à cette classification, on dit parfois même : *mythe*, *saga* et *mærchen*, et comme subdivisions on définit des légendes étiologiques, héroïques, romanesques, historiques, hagiographiques, etc. Une telle schématisation peut valoir, et dans quelques cas seulement, pour les littératures populaires de l'Europe. Mais dès lors qu'on étudie de près la production littéraire d'un groupement demi-civilisé quelconque, on constate un chevauchement de chacune des classes admises sur les autres. C'est pourquoi M. A. Lang (2), auquel on doit le meilleur essai de classification des récits populaires tant civilisés que demi-civilisés, se voit réduit à ne distinguer en définitive que deux grandes catégories : le récit *explicatif* (mythe ou légende) et le

Nord ; cf. Mooney, *The Myths of the Cherokee*, XIX<sup>th</sup> Ann. Rep. Bur. Am. Ethnol., Washington, 1900, t. I, p. 230.

(1) De même encore chez les Cherokee (cf. *The sacred formulas of the Cherokee*, VII<sup>th</sup> Ann. Rep. Bur. Ethnol.), les Hupa de Californie (Cf. A. van Gennep, *Publications de l'Université de Californie, Rev. Hist. Rel.*, t. LII (1905), p. 279), etc.

(2) A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Marillier et Dirr, Paris, 1896, *passim*.

récit *romanesque* (conte, épopée, etc.). Cette classification est, comme on voit, fondée sur le contenu des récits.

Mais on peut également se placer au point de vue sociologique, c'est-à-dire classer les récits d'après leur fonction sociale. C'est ce qu'ont fait H. Hubert et M. Mauss (1) qui distinguent les récits qui sont *objet de croyance* (mythe ou légende) de ceux qui sont uniquement *production esthétique* (conte, épopée). Le résultat est, à première vue, le même. Cependant, si sur la définition des éléments constitutifs d'un récit, il ne saurait guère y avoir de longues discussions, il est souvent difficile, parfois même impossible de savoir si ce récit est, ou non, objet de croyance. A proprement parler, les axiômes mathématiques, les faits historiques, les lois astronomiques, les formules chimiques, toutes les sciences en un mot, sont objet de croyance pour l'immense majorité des gens (2). Le seul domaine qui ne soit pas objet de croyance pour chacun de nous est celui-là même, fort restreint, où il observe et expérimente directement. Jusqu'à quel point des *contes*, comme ceux de l'Afrique qui ont pour héros Ananzi l'araignée ou comme le Chat Botté ou Jean sans Peur sont-ils ou non objet de croyance, et ont-ils, ou non, droit au nom de *mythe* dans le sens que donne à ce mot l'école sociologique ?

Il est vrai que Hubert et Mauss, après avoir remarqué le rapport intime qui lie le mythe au rite (3) semblent réserver le nom de *mythes* à celles d'entre les traditions qui s'expriment par des actes rituels : mais au cours des transformations sociales un rite peut disparaître alors que le mythe qui lui correspondait peut subsister intact : comment, dans ce cas, le nommer, en supposant qu'il ne crée pas « à son tour des rites par analogie » ?

C'est pourquoi la classification d'après le contenu me pa-

(1) Dans les huit volumes de l'*Année Sociologique*. Voir aux index *s. v.* *conte, légende, mythe* ; cf. entre autres t. V, 1902, p. 289 : « Le mythe... et la légende... ont un caractère commun qui est essentiel, c'est d'être des objets de croyance. »

(2) Au point qu'il est permis de les appeler « croyances collectives » et de regarder ces croyances comme des « faits sociaux », tout comme est « croyance collective » et « fait social » la religion suivant la définition de l'école « sociologique ».

(3) Cf. surtout *Année Sociologique*, t. VI (1903), p. 244-245.

rait préférable au moins pour le moment et pour l'Australie. Et le meilleur critérium de classification est, semble-t-il, l'idée que se font les Australiens de la nature essentielle des animaux et de l'homme.

Dans les nombreux récits recueillis par M. Roth (1) chez les tribus du Queensland central et septentrional les héros sont des animaux et ne sont que cela : « Un perroquet galah et un opossum combattaient ; tous deux furent gravement endommagés ; le perroquet eut le cou et la poitrine en sang [d'où ses taches de plumes rouges] et l'opossum eut un bleu sur le museau [d'où sa marque noire] (2) ». De même : « Un serpent et un poisson combattaient ; le premier fut vainqueur et força le vaincu à porter sa peau [ce sont les écailles] et ses os [arête dorsale] sur le dos (3) ». Tel est le type ordinaire de ces récits. On en trouve de semblables dans le sud et le sud-est de l'Australie, entre autres chez les Euahlayi observés par M. K.-L. Parker : ce ne sont pas des contes au sens européen du mot, ni même des contes animaux au sens africain (4) : on n'y décrit pas, pour s'en amuser ou en tirer un enseignement moral, les mœurs des animaux ; on tâche seulement d'expliquer leurs particularités, surtout physiques. Ces récits australiens sont donc des légendes explicatives (*étiologiques*).

M. Roth, Mme Parker et d'autres collecteurs les ont obtenus à l'état isolé. On peut se demander si c'est là une forme ancienne ou une forme récente de ces récits. Dans un certain nombre de légendes cosmogoniques du sud et du sud-est on trouve en effet intercalés des récits qui sont identiques comme facture aux récits du Queensland : ainsi une légende kurnai du Déluge se termine par l'explication du plumage du pélican (voir la légende n° LXI). Mais le pélican est dans d'autres récits de la même région donné, non pas seulement comme un animal ordinaire, mais comme un animal d'essence supérieure ; il en est de même des autres animaux ; les Kurnai, qui nomment *jiak* les animaux d'aujourd'hui, appellent *muk-jiak*, c'est-à-dire « animaux remarquables » ces animaux d'autre-

(1) W.-E. Roth, *N. W. C. Qu. Ab.*, et *Sup. Mag. Med.*, p. 11-15 (n° 29-61).

(2) *Sup. Mag. Med.*, n° 51.

(3) *Ib.*, n° 31.

(4) Voir A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions, passim* ; R. Basset, *Contes populaires d'Afrique*, Paris, Guilmoto, 1903.

fois mis en scène dans les légendes. Or, ces animaux sont également nommés *muk-kurnai*, c'est-à-dire « hommes remarquables (1) ». Et dans le fait, il est impossible de savoir laquelle de leurs deux natures, l'humaine ou l'animale, domine en ces héros légendaires.

Ici deux théories australiennes ont cours : dans certaines tribus on pense que la terre fut primitivement habitée par des hommes, lesquels se transformèrent, pour des raisons variables, en animaux ; dans d'autres, on croit à l'existence première des animaux, desquels descendent divers groupements humains.

La première théorie est répandue dans le sud et le sud-est, par exemple chez les tribus de l'État de Victoria (voir les légendes n<sup>os</sup> LVIII, LXIV, LXXIV), parfois chez les Euahlayi (2), et dans le Queensland : « Quand un noir du Queensland septentrional veut faire allusion aux temps les plus reculés qu'il soit possible de concevoir, il emploie une formule dans le genre de : « Alors que les quadrupèdes et les oiseaux étaient tous des Noirs (3) ; la majeure partie des récits ont trait à des animaux doués d'attributs humains et, à ce sujet, il est utile de se rappeler que la croyance ordinaire dans les districts centraux et septentrionaux du Queensland est qu'aux temps les plus reculés tous les animaux étaient des Noirs (4) ». Cependant, c'est la nature animale du héros qui domine dans ces récits, sauf dans quelques-uns (voir les légendes n<sup>os</sup> XXXIII et C) où l'on voit mis en scène des êtres de nature hybride.

Le point de vue australien est bien illustré par les interprétations suivantes rapportées par Taplin : « Les Narrinyeri me racontèrent que lorsque, il y a quelque vingt ans, ils virent

(1) Cf. la note de la légende n<sup>o</sup> LXI.

(2) Dans les récits recueillis par M<sup>me</sup> Langloh-Parker, on voit le plus souvent vivre simultanément des animaux bien caractérisés comme tels et des hommes qui ne sont qu'hommes. Ainsi dans la légende n<sup>o</sup> LXV, les *Bungun-bungun* ne sont que des grenouilles ; dans la légende n<sup>o</sup> LVI, *Butulgah* est un corbeau, *Gunur* est un rat, etc. Si ces animaux semblent presque humains, la faute en est à M<sup>me</sup> K. L.-Parker qui leur laisse leur nom indigène et abuse des majuscules ; ces deux éléments d'erreur supprimés, les récits euahlayi sont identiques comme facture à ceux du Queensland

(3) Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 15, n<sup>o</sup> 61.

(4) W.-E. Roth, *N. W. C. Qu. Ab.*, p. 125, n<sup>o</sup> 200.

pour la première fois des hommes blancs à cheval, ils pensèrent que les chevaux étaient les mères des Blancs, puisqu'ils les portaient sur leur dos ; j'ai entendu dire aussi que les premiers buffles de bât qu'ils virent furent pris pour les femmes des Blancs puisqu'ils portaient leur bagage (1). »

La deuxième théorie expose l'autre aspect de ce point de vue (voir la légende n° LXXVII). On la trouve en partie formulée au début de la légende n° LXII : « Avant que la terre ne fût habitée par les Noirs, il n'y vivait que des oiseaux ; ces oiseaux étaient doués d'autant d'intelligence et de sagesse que les Noirs [d'aujourd'hui] ; il y en avait même qui étaient plus sages et plus adroits en toutes choses ». Mais ici il ne saurait plus être question d'un individu animal qui, métamorphosé, donne naissance à tous les hommes, à l'humanité entière. Car s'il y a une grande variété d'animaux, il n'y a qu'une espèce humaine, l'Australienne à cheveux noirs et à peau teintée ; seule l'arrivée des Blancs obligea les Australiens à compléter sur ce point leurs théories (2). C'est pourquoi les diverses espèces animales donnent naissance à des groupements d'un genre spécial qui ne sont ni politiques, ni géographiques mais religieux : ce sont les groupes totémiques.

Or, les deux théories dont il vient d'être parlé sont déjà le produit d'une dissociation de concepts. La notion primitive de l'identité de nature de tous les êtres vivants, soumise à l'analyse, s'est déjà à ce moment résolue en deux notions divergentes, celle d'homme et celle d'animal, que cependant on n'est pas parvenu à scinder définitivement. C'est la survivance de l'ancienne identification qui s'exprime dans les deux théories, celle de l'origine humaine des animaux et celle de l'origine animale des groupements humains. Prétendre l'une antérieure à l'autre apparaît comme inutile. Du moins l'antériorité volontiers admise de la seconde théorie ne me semble pas pouvoir être prouvée directement. Le plus qu'on peut faire, c'est de montrer qu'elle coexiste avec des institutions qu'on déclare *supérieures*, c'est-à-dire *postérieures* au point de vue de l'évolu-

(1) G. Taplin, *The Narrinyeri*. 2<sup>e</sup> édit., Adélaïde, 1878, p. 68, note.

(2) Les diverses explications inventées par les Australiens au sujet des Blancs sont fort intéressantes pour la lumière qu'elles jettent sur la mentalité de ces « sauvages ». Voir entre autres W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 16, nos 63 et 64 ; Howitt, *S. E. Tr.*, p. 442-446.

tion culturelle générale ; encore cette coexistence n'est-elle ni universelle, ni constante.

En fait, les deux théories sont les deux aspects divergents tous deux évolutionnistes, d'un point de vue qu'on trouve bien caractérisé sous sa forme première chez les tribus de l'Australie centrale.

Dans toutes les tribus qui occupent l'immense territoire qui s'étend depuis le golfe Spencer au sud jusqu'au golfe de Carpentarie au nord, on constate la croyance à une époque mythique pour laquelle les Dieri, les Yaurorka, les Wonkganguru, les Kuyani (de *nation* dieri) n'ont pas de nom spécial (1), que les Urabunna (de *nation* dieri) nomment *Ularaka* (2), les Arunta, les Unmatjera et les Kaitish, *Alcheringa* (3) ; les Warramunga, les Tjingilli, les Umbaia et les Gnanji *Wingara* (4) ; les Mara *Intjitja*, les Binbinga *Mungaii* et les Anula *Raraku* (5). Pendant cette époque reculée vivaient des Êtres sur le nombre et les modes d'activité desquels les opinions varient selon les tribus, mais sur la nature desquels elles sont unanimes.

Ces Êtres furent d'abord des larves ; du moins cette idée évolutionniste a été rencontrée jusqu'ici chez les Dieri, les Wonkganguru, et les Yaurorka de *nation* dieri, chez les Arunta, les Unmatjera et les Kaitish de *nation* arunta et peut-être chez les Yuin et les Wathi-Wathi de l'Australie du Sud (6). Ces larves évoluèrent soit d'elles-mêmes, soit sous l'influence du soleil, soit grâce à l'intervention d'autres êtres comme les *Ungambikula*, l'homme-corbeau ou le roitelet (7), et prirent la forme d'êtres munis de bras et de jambes.

Quelques-uns seulement, d'ailleurs, des Êtres mythiques sont le résultat d'une telle évolution : les Arunta ne l'admettent que pour cinq d'entre eux (8), les Unmatjera et les Kaitish

(1) Du moins M. Howitt ne parle que de l'Époque des *Muramura*, qui est le nom des êtres mythiques.

(2) *North. Tr.*, p. 145.

(3) *Nat. Tr.*, p. 119 ; *North. Tr.*, p. 152 ; voir encore sur ce mot, Strehlow, cité par N.-W. Thomas, *The Religious Ideas of the Arunta* (Folk-Lore, 1905).

(4) *North. Tr.*, p. 162, 191.

(5) *Ib.*, p. 223.

(6) Cf. p. 7, note 6, et p. 9, note 3 du présent volume.

(7) Voir les légendes n<sup>os</sup> I à VI, XLVI et LXXIX.

(8) Voir la fin de la légende n<sup>o</sup> I.

que pour sept (1) dont les descendants sont séparés de ceux des autres du côté du Nord par un petit cours d'eau (2). A partir de cette limite, l'idée de larves primitives ne se rencontre plus. Dans les légendes Warramunga, Umbaia, Gnanji et Nibinga, on ne raconte les hauts faits que d'êtres qui naquissent tout formés par émanation d'un Ancêtre Premier Unique (3).

Quelle que soit leur origine, ces Êtres portent un nom d'animal ou, plus rarement, un nom de plante et agissent comme des hommes. Mais ce ne sont ni des hommes, ni des animaux, ni des végétaux proprement dits. Ils sont l'un et l'autre (4). Ainsi le héros de la légende n° LXXXIII peut être appelé à volonté émou - homme ou homme - émou ; ceux de la légende n° LXXXIV sont des hommes-chiens-sauvages ou des chiens-sauvages-hommes et les hommes-canards de la légende n° XLVI « viennent en volant ». « L'identité des individus humains, disent Spencer et Gillen (5), est fondue dans celle de l'animal ou de la plante dont ils portent le nom et dont ils sont supposés descendre » ; car c'est de ces divers Êtres que descendent tous les groupements humains actuels, par réincarnations successives (6). Quelques-uns cependant ne sont plus représentés de nos jours chez les Arunta que par des animaux, surtout des lézards et des oiseaux, lesquels sont alors « associés » à d'autres groupements (7). Ainsi le groupe anthropo-animal arunta de l'émou a pour « associé » un petit roitelet strié (*orytis striata*).

Ces Êtres hybrides étaient bien plus puissants que les hommes

(1) Voir p. 4, note 5 du présent volume.

(2) *North Tr.*, p. 153, 159.

(3) *North. Tr.*, p. 161 (*nation warramunga*), p. 170 (Umbaia et Gnanji), p. 171 (Binbinga) ; il n'est rien dit sur ce point en ce qui concerne les *nations* côtières.

(4) C'est du moins ce qu'affirment Spencer et Gillen dans *North. Tr.*, p. 154 et 156 ; mais ils disent le contraire, c'est-à-dire que les Unmatjera croient certains animaux descendus d'hommes proprement dits p. 442, et en résumant une légende qui fait suite à la légende n° XIX du présent volume où la nature hybride (anthropo-animale) du héros principal est cependant indiquée avec précision ; voir pour la discussion des faits, p. 6, note 3 du présent volume.

(5) *Nat. Tr.*, p. 119, 121, 231 ; *North. Tr.*, p. 156.

(6) Voir le chapitre V de l'Introduction.

(7) Cf. *Nat. Tr.*, p. 447-449.

et que les animaux d'aujourd'hui, c'est-à-dire qu'ils pouvaient naturellement, sans effort comme sans magie, accomplir certains actes actuellement difficiles et réservés à quelques-uns seulement parmi les plus instruits et les plus sages des hommes. Ils pouvaient à volonté monter au ciel ou descendre au dessous du sol afin de poursuivre leurs voyages dans ces deux pays, conçus comme identiques au pays australien (1). Tout en voyageant, soit isolément, soit par petits groupes, ces Etres accomplirent des actes remarquables ; en souvenir de quoi se formèrent les accidents terrestres (sources, puits, pierres isolées, rochers, collines, chaînes de montagnes, arbres solitaires, petits bois, etc.) Ainsi les récits de l'Australie Centrale sont en même temps des mythes (ou des légendes) naturistes. Ceux d'entre ces Etres qui montèrent au ciel devinrent parfois — car ce n'est pas la règle — des planètes ou des constellations.

Le fait important, c'est que ces Etres donnèrent naissance, soit en déposant des *churinga* en terre, soit par émanation, à des espèces animales ou végétales et à des groupements humains, qui sont le dédoublement de l'Ancêtre hybride. C'est-à-dire qu'on s'explique par la nature hybride des Ancêtres mythiques le lien intime qui unit de nos jours encore un groupement humain donné à l'espèce animale ou végétale qui est son totem.

Or ce mot de *totem* n'a pas dans l'Australie centrale le sens qu'on lui donne couramment de « protecteur » ou de « blason ». Ce n'est pas par respect ni par vénération qu'un membre du groupe kangourou ne mange pas de kangourous par exemple, sauf dans des cas exceptionnels, mais bien parce qu'il est responsable de la perpétuité de l'espèce kangourou dont les membres peuvent être mangés par les hommes-herbe ou les hommes-émou. Le totémisme australien est un système économique plutôt que religieux : du moins les actes religieux ont pour objet un résultat économique. Quelles que soient les différences de détail, un principe unique est valable dans toutes

(1) *Nat. Tr.*, p. 121-122 ; *North. Tr.*, p. 154 (Arunta), p. 145 (Urabunna), p. 162 (Warramunga), p. 170 (Gnanji et Umbaia), p. 171 (Binbinga) ; Howitt, *S. E. Tr.*, p. 475-482. Pour les voyages dans le ciel, voir les légendes nos XXIV, XXVIII, LXXX, LXXXV, et la note de la légende n° XXXII ; et pour des voyages souterrains, les légendes nos XVIII, LXXVIII, LXXXI, LXXXVII, ainsi que la discussion p. xcviij du présent volume.

les tribus centrales, depuis le lac Eyre jusqu'au golfe de Carpentarie : c'est que chaque groupe totémique est chargé d'assurer la multiplication, la durée et l'utilisation de l'être ou de l'objet (soleil, feu, eau, etc.) dont il porte le nom et auquel il est associé. Comme on l'a dit, les groupements totémiques de l'Australie Centrale sont des « sociétés coopératives magiques » dont chacune travaille à assurer non sa propre subsistance mais celle de tous ses voisins : les hommes-kangourous fournissent des kangourous aux hommes-émous, aux hommes-lézards, aux hommes-graines, aux hommes-eau, etc., desquels ils attendent en retour des émous, des lézards, des graines, de l'eau, etc., en quantité suffisante ; mais ces hommes-kangourous, encore une fois, n'ont pas le droit de manger des kangourous ; dans certaines tribus, ils peuvent les tuer, dans d'autres c'est même leur fonction de les tuer ; mais pour aussitôt les donner aux membres d'autres groupes totémiques (1).

Mais du moment que chaque groupe totémique est soumis à un tabou alimentaire concernant son totem, il est impossible de regarder les légendes des Australiens centraux comme des mythes étiologiques, sauf quant à l'idée centrale d'une unité consubstantielle, puisque dans ces légendes chaque groupe totémique fait sa nourriture ordinaire, peut-être même exclusive de l'animal ou de la plante-totem, c'est-à-dire de soi-même. A en croire les légendes, les Ancêtres mythiques auraient donc pratiqué une sorte d'endocannibalisme. (Voir les légendes n<sup>os</sup> LXXVIII, LXXXII, LXXXIII, etc.)

Ily a donc lieu de distinguer, avec Spencer et Gillen (2), dans la production légendaire des Australiens centraux deux catégories : 1<sup>o</sup> les légendes qui décrivent, afin d'en expliquer l'origine et le mécanisme, des institutions actuelles ; telles sont les légendes relatives aux règlementations matrimoniales (Voir les n<sup>os</sup> LXVII à LXXXIII), aux rites de la circoncision, à l'invention du feu et des deux procédés, par forage ou par sciage (Voir les n<sup>os</sup> XLVI à XLIX) rarement au but de *l'intichiuma* — et 2<sup>o</sup> les légendes qui décrivent simplement les voyages des

(1) Voir *Nat. Tr.*, index, s. v. *Totem* et les articles cités dans la Notice bibliographique du présent volume ; puis surtout *North. Tr.*, chap. v, vi et x. Pour les exceptions rituelles pendant *l'intichiuma*, cf. les notes de la légende n<sup>o</sup> LXXVII.

(2) Cf. *Nat. Tr.*, p. 387-388 et 421-422.

Ancêtres mythiques, afin d'expliquer les accidents naturels et la formation des *oknanikilla* (centres locaux totémiques) et dans lesquelles il n'est parlé des institutions d'autrefois que par allusion.

D'ailleurs plusieurs éléments des légendes de cette deuxième catégorie se retrouvent dans celles de la première : et toutes deux jouent ce rôle rituel dont il a été parlé dans le chapitre précédent. Ce qui seul les différencie, c'est que dans l'une on parle exprès des institutions, au lieu que dans l'autre on y fait allusion en passant. Il n'est donc pas possible de traiter uniformément ces légendes d'étiologiques et de conclure avec dédain, comme le fait M. A. Lang : « Toutes ces fables sont évidemment sans valeur historique ; au stade sauvage du développement intellectuel l'invention des mythes de ce genre était inévitable » (1).

Or, il nous arrive si souvent de ne pouvoir définir la part de vérité historique, même relative, dans les traditions populaires faute de criterium, que lorsque nous avons par bonheur ce criterium, il faut au moins l'éprouver, mais non le jeter là sans plus. Le mot même d'hypothèse, et l'usage répété que nous faisons de ce procédé d'explication, nous rappelle que l'abîme n'est pas si grand entre nous, civilisés, et ceux d'entre les hommes qui en sont encore « au stade sauvage du développement intellectuel » (2).

Ainsi la question de la valeur historique et sociologique des récits traditionnels se pose à propos des légendes de l'Australie centrale dans des termes précis et avec quelques chances d'une réponse affirmative. L'analyse de toutes les traditions arunta permet de définir quatre périodes de l'*Alcheringa* : 1° Les *Ungambikula* transforment les larves primitives (*inapertwa*) en êtres zoo-anthropomorphiques et phyto-anthropomorphiques qui sont chacun l'ancêtre d'un groupe totémique ; le rite

(1) A. Lang, *Social Origins*, Londres, 1903, p. 140. La phrase termine un paragraphe consacré aux « théories sauvages sur l'origine du totémisme ». Sur les mythes arunta, voir encore *ib.*, p. 75-80.

(2) C'est d'ailleurs ce que reconnaît M. Lang, entre autres dans son livre récent, *The Secret of the Totem*, Londres, Longmans, 1903, p. 160 : « Il n'y a peut-être pas une seule théorie moderne sur l'origine du totémisme, y compris la mienne, qui n'ait été quelque part, et plus ou moins, devancée par les suppositions mythologiques des sauvages ».

de la circoncision s'exécute à ce moment à l'aide d'un bâton enflammé; 2° le groupe des hommes-faucons arrive dans le pays en apportant le procédé de circoncision à l'aide du couteau de pierre, continue l'œuvre des *Ungambikula* en sculptant des *inapertwa* et introduit l'usage des noms de classe; 3° le groupe des hommes-chats-sauvages introduit le rite de la subincision (*ariltha*) et fixe l'ordre de séquence des cérémonies d'initiation: a) circoncision, b) subincision, c) *engwura*; 4° quelques « sages » hommes-émou viennent du Nord et instituent les réglemations matrimoniales actuellement en vigueur (1).

Le fait important est que dans les légendes qui parlent des deux premières périodes, les plus anciennes, il n'est fait mention que d'un seul système d'organisation sociale, le système totémique, et que non seulement il n'est pas parlé des tabous actuels (défense de se marier avec une femme de même totem; défense de manger son totem, sauf pendant les cérémonies de multiplication du totem dites *intichiuma*), mais au contraire la coutume était de se marier dans son groupe totémique et de se nourrir de son totem, sans pourtant que ce fût là une règle absolue (2). On en peut dire autant des premiers Ancêtres mythiques tels que nous les représentent les légendes des tribus plus septentrionales (3). C'est-à-dire que le système des

(1) Cf. *Nat. Tr.*, p. 387-422, et la légende n° LXX. Spencer et Gillen supposent, p. 421, qu'en même temps que les noms de classes furent aussi instituées des réglemations matrimoniales, hypothèse que rien, semble-t-il, n'est venu confirmer pendant leur deuxième voyage d'exploration.

(2) *Nat. Tr.*, p. 207-209, 392-394; *North. Tr.*, p. 321-323. Voir encore la légende n° LXXXVIII.

(3) *North. Tr.*, p. 321-322: Kaitish. Ils ont une tradition explicative des effets de l'*intichiuma* fort intéressante (cf. *North. Tr.*, p. 322-323 et 413-414): deux hommes-vers naquirent *il n'y a pas longtemps* en un lieu appelé Tutiara; l'un était kumara, et l'autre purula (cf. la note de la légende n° LXIX). Un jour qu'ils étaient allés, comme de coutume, récolter des vers pour les manger, le kumara se dit: « Supposons que je mange davantage encore de vers: ils mourraient tous. » Pourtant il en mangea encore, en emportant la queue de lièvre qui lui servait à exécuter l'*intichiuma* pour multiplier les vers. Puis il se dit: « Hé, hé, si j'en mange trop, ils auront peur et s'en iront dans un autre pays. » Alors il exécuta de nouveau l'*intichiuma*, s'en alla promener, et vit les vers sortir de terre: « Parfait! dit-il; je les ai vus. » C'est pourquoi il continua à exécuter l'*intichiuma*; puis il recueillit des vers, les emporta dans son

tabous totémiques actuels est exactement le contraire de celui de l'Époque mythique. Il est remarquable que, sauf peut-être la tradition kaitish citée ci-dessous, on ne trouve absolument aucune légende qui ait pour objet d'expliquer le fait le plus important du totémisme, à savoir le tabou sexuel et alimentaire, ni d'en rechercher l'origine et la raison d'être (1). Bien mieux, ces légendes sont traduites en acte au cours des diverses cérémonies, surtout des cérémonies d'initiation ; ainsi des hommes-vers qui aujourd'hui ne peuvent manger leur totem représentent rituellement leurs Ancêtres hommes-vers en train de se nourrir de vers. Et cette contradiction ne les gêne ni ne les étonne. Or, une telle concordance des légendes arunta, unmatjera, kaitish et warramunga ne saurait être tenue pour négligeable, et doit correspondre à un mode de vie autrefois réel. Pas plus que Spencer et Gillen je ne vois comment expliquer cette transformation sociale et cette absence de légendes. En tout cas, l'historicité, sur ce point, des légendes ne saurait faire aucun doute, historicité qu'admet aussi M. Durkheim qui remarque que dans les « mythes peuvent prendre place des souvenirs historiques ; mais ceux-là seuls y sont intégrés qui se prêtent à cette intégration ; les autres sont éliminés et sortent ainsi de la mémoire » (2).

C'est-à-dire, si je comprends bien M. Durkheim, que les traditions ne conserveraient que les éléments utiles, soit explicatifs, rituels, ou descriptifs, et par là régulateurs. Ceci ne vaut certainement pas pour les traditions dont il vient d'être parlé, car on ne voit pas pour quelle raison « se prêtent à l'intégration » des souvenirs qui rappellent un état de choses précisément contraire à celui d'aujourd'hui et sans que la transition progressive ou brusque, on ne sait, de l'un à l'autre soit même mentionnée. Par contre, la formule de M. Durkheim vaut pour les légendes où il est parlé de l'institution des divers rites d'initiation (3) et du système des classes et des réglementations matrimoniales.

camp, les fit cuire, et les mangea » ; p. 324-325 (Unmatjera), p. 326 (Warramunga). Les tribus côtières n'ont guère de traditions : du moins Spencer et Gillen n'en ont point récolté.

(1) Cf. *North. Tr.*, p. 323 et 327.

(2) E. Durkheim, *Sur le Totémisme*, *Année Sociologique*, t. V (1902), p. 96.

(3) J'ai dû me contenter dans ce volume de courtes allusions aux rites

Dans celles d'entre les légendes qui traitent de la deuxième période de l'Époque mythique, il n'est parlé ni directement, ni par allusion, de réglementations matrimoniales. Pourtant les *moitiés* et les classes existent déjà (1), et les totems sont répartis avec plus ou moins de rigueur dans les deux *moitiés*, qu'elles portent, ou non, un nom spécial (2). Ces légendes disent d'ordinaire (3) à quel groupe totémique et à quelle classe matrimoniale appartiennent les héros du récit (4).

Mais un fait dont l'importance semble avoir échappé aux théoriciens est que, non seulement le totem, mais aussi la classe matrimoniale ne sont pas fixes : dans la légende n° LXXXI, on voit une femme de la classe panunga passer dans la classe kumara en gardant son totem, et, plus loin, une femme kumara devenir panunga par l'effet d'un rite exécuté sur elle. D'autre part, les légendes ne précisent pas qu'il y ait un rapport étroit, comme il y en a un aujourd'hui, du moins chez les tribus autres que les Arunta, entre l'organisation totémique et l'organisation par classes, ce qui me semble être une preuve de l'antériorité, non pas seulement légendaire, mais réelle, du totémisme sur le système de classes, antériorité qu'une étude des rapports actuels entre ces deux systèmes d'institutions démontrerait aussi (5).

D'ailleurs, les noms de classe donnés aux héros légendaires

d'initiation légendaires et actuels parce que à elle seule leur étude et les légendes qui s'y rapportent auraient demandé un nombre de pages égal à celui dont je disposais.

(1) *Nat. Tr.*, p. 120 (Arunta); *North. Tr.*, p. 147 (Urabunna), p. 157 (Unmatjera et Kaitish); p. 162 (Warramunga).

(2) On trouvera dans les mémoires de M. Durkheim (*La Prohibition de l'inceste et ses origines, Année Sociologique*, t. I (1898); *Sur le Totémisme, ib.*, t. V (1902); *Sur l'organisation matrimoniale des sociétés australiennes, ib.*, t. VIII (1905), des renseignements détaillés sur le système des classes en Australie, et des essais d'interprétation de cette organisation. M. Lang les a critiqués dans *Social Origins*, et, plus à fond, dans *The Secret of the Totem* (1905).

(3) Mais pas toujours; cf. les légendes nos XXVIII, XXX, XXXI, XLVI, LXXI, etc.

(4) Voir les légendes nos XIX, XXIV, XLVI, XLIX, LXXII, LXXIII, LXXVII.

(5) J'ai supprimé ici une argumentation que la publication du livre de M. Lang (*The Secret of the Totem*) rend inutile, d'autant que les arguments y sont exposés plus en détail que je ne l'avais fait.

n'ont guère qu'une valeur d'épithète, car, bien que catégorisés par leur totem et par leur classe, ces héros ne sont pas soumis aux règles matrimoniales si compliquées que cette catégorisation implique de nos jours. Cette absence de réglementations est affirmée par plusieurs légendes (voir les nos LXXIII à LXXVII) qui ont justement pour objet d'expliquer leur origine; et ces légendes, je ne vois aucune raison d'en nier la valeur historique, au moins quant au fond, pour plusieurs d'entre elles, et même quant au détail pour la légende n° LXX, où l'on voit quatre sages vieillards faire d'abord chacun isolément des essais de réglementation, puis se réunir, discuter ensemble la portée de leurs tentatives et, en fin de compte, se ranger à l'avis de l'un d'entre eux, qu'ils font adopter ensuite dans leurs groupes respectifs. Or, c'est précisément de cette manière que de nos jours encore les modifications sociales sont inventées, essayées, discutées et adoptées (1). C'est pourquoi l'opinion de Spencer et Gillen doit être acceptée jusqu'à preuve effective du contraire lorsqu'ils accordent aux légendes des Australiens centraux une signification réelle.

Tel est également, en ce qui concerne les tribus méridionales, l'avis de M. Howitt, qui non seulement connaît à fond l'organisation sociale et la mentalité des Australiens du sud et du sud-est, mais a comparé les renseignements qu'il a recueillis ces années dernières au sujet des tribus de *nation* dieri avec ceux qu'ont publiés Spencer et Gillen. Chez les tribus qui vivent depuis le golfe Spencer jusqu'au lac Eyre (25° latitude environ) (2) ont cours des légendes analogues à celles de l'Australie centrale et septentrionale. On y voit mis en scène des

(1) Voir ci-dessus le chapitre iv. L'action individuelle aujourd'hui non négligeable est reconnue aussi dans les légendes où l'on voit dans la grande majorité des cas l'ancêtre mythique désigné par un nom propre. Quand bien même cette nuance evhémériste serait un report dans le passé d'un point de vue actuel, ce serait toujours une preuve que, dans des sociétés comme celles de l'Australie centrale, où l'élément social semble à première vue souverain maître, il y a place, et place reconnue et définie, pour l'action individuelle. Reste à savoir si ce rôle de l'individu, et « l'individualisation » de certaines institutions comme le mariage, la propriété, la direction militaire, cynégétique, politique, religieuse, sont le signe d'une évolution avancée, comme on le croit d'ordinaire, sans que la preuve en ait été donnée.

(2) Voir pour la répartition de ces tribus la carte de la p. 101, *Journal of the Anthropological Institute*, t. XXXIV (1904).

ancêtres mythiques appelés *Muramura*, de nature plutôt humaine qu'animale. Ici encore on peut reconnaître plusieurs cycles : celui de la formation des premiers êtres humains et de leurs totems (voir les légendes n<sup>os</sup> IV et V), celui de l'institution de la circoncision et de la subincision, des cérémonies à but économique (analogues à l'*intichiuma* de l'Australie centrale), et des réglementations matrimoniales (voir les légendes n<sup>os</sup> LXVII et LXVIII). Après avoir donné de ces traditions une analyse critique (1), M. Howitt conclut : « Il me semble que ces légendes ne doivent pas être regardées comme étant seulement d'ordre mythologique, mais que ce sont plutôt de vagues rappels d'événements passés, tels que les migrations des anciens Australiens, revêtus d'une parure mythologique et transmis de génération en génération, de père en fils, à l'occasion des cérémonies sacrées (2). » A en juger par les quelques légendes publiées par M. et miss Howitt (3), je crois même pouvoir regarder les légendes des Dieri et de leurs voisins comme d'une valeur historique supérieure, pour l'histoire des institutions, à celles des tribus de *nation arunta*.

Ainsi les récits australiens dont il a été parlé jusqu'ici sont tous des récits utiles. Ce sont à la fois des fragments d'un catéchisme, d'un manuel liturgique, d'un manuel d'histoire de la civilisation (4), d'un manuel de géographie, mais beaucoup moins d'un manuel de cosmographie. Par contre, dans les légendes de Victoria et de la Nouvelle Galles du sud, l'identification des constellations tient la place prépondérante voir les légendes n<sup>os</sup> XXXIX à XLV), l'explication des institutions et la fixation des rites n'étant que d'une importance secondaire.

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 475-481.

(2) *Ibid.*, p. 482.

(3) Voir la Notice bibliographique.

(4) Je ne crois pas cependant que ces mythes peuvent donner la clef du problème historique proprement dit, c'est-à-dire de celui des races australiennes et de leurs migrations. Une interprétation dans ce sens des légendes (voir les n<sup>os</sup> LXVII, LXXV, CIII) fort nombreuses dans le sud-est, où sont mis en scène l'aigle-faucon et le corbeau a été tentée par M. Mathew (cf. *Eagle-hawk and Crow*, Londres, 1899, p. 14-22) dont le point de départ (qu'il s'agit de deux totems) est exact, mais dont les conclusions, par exemple que la lutte des deux animaux dans les légendes est un souvenir de lutttes entre deux groupements totémiques, sont peu fondées.

De plus, l'on rencontre un thème proprement littéraire dans les légendes relatives à la découverte et à l'appropriation du feu (voir les légendes nos XLVI à LVIII). Presque chaque tribu a son mythe du feu, et dans presque tous l'idée est que le feu ayant été découvert, d'ordinaire par des oiseaux, fut gardé jalousement par l'inventeur, au grand dam des autres êtres vivants. Mais un voleur adroit survint qui s'empara du feu et se sauva avec son précieux larcin ; pour une raison ou une autre, d'ordinaire parce qu'il ne savait pas s'en servir, il mit le feu aux herbes et rendit ainsi commune une connaissance jusque là réservée à un seul. Cette idée n'est pas spéciale aux Australiens, comme l'a remarqué M. Lang (1), mais proprement universelle. On la retrouve aussi dans certains mythes des eaux (voir la légende n° LX). Du nombre et des détails des diverses variantes des mythes du feu on est, je crois, en droit de conclure que le feu a été trouvé sur bien des points, par bien des tribus et de diverses manières, en toute indépendance. Je doute qu'on puisse déterminer un centre originel de l'invention du feu en Australie. En tout cas, deux procédés, par forage (ignitérébrateur) et par sciage, sont utilisés, dont le deuxième peut fort bien avoir été inventé plusieurs fois.

Enfin certains personnages mythiques ne sont ni des ancêtres totémiques, ni des animaux proprement dits, mais bien des hommes conçus comme des héros civilisateurs. La notion du héros civilisateur individualisé est l'une des plus intéressantes de la mythologie australienne ; elle a donné lieu à maintes discussions, la difficulté étant de déterminer jusqu'à quel point ces êtres surnaturels ont droit ou non à être regardés comme des dieux (2). Les mythes et légendes proprement dits sont rares qui les mettent en scène ; les renseignements qu'on a sur eux sont en majeure partie descriptifs. Pourtant M<sup>me</sup> K. Langloh-Parker a recueilli des légendes sur *Bayamie* ; on en possédait quelques-unès déjà sur *Nuralie*, sur *Bunjil*, etc. Je les ai traduites ici et l'on trouvera en note, à propos de chacun d'eux, un exposé des faits et une discussion des théories. L'un de ces êtres surnaturels individualisés et l'un des plus connus, *Muramura*, s'est trouvé brusquement

(1) A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, p. 39, sqq.

(2) Voir la Notice bibliographique.

supprimé (voir la légende n° LXVIII) par suite de la découverte, par M. Siebert, de tout un cycle de légendes relatives à une catégorie tout entière d'Ancêtres mythiques appelés *muramura*. Il me semble que c'est le même sort que doit subir *Nuralie* (voir la légende n° XXVII). Peut-être même *Bayamie* est-il un terme collectif (voir la légende n° XLVI). Aux ancêtres de l'*Alcheringa arunta*, aux *Muramura dieri*, etc., on devrait encore adjoindre, je crois, les *Murrumbung-uttia* des Wurunjerri (voir la légende n° XXXIX) et peut-être les *Brambambull* des Wotjobaluk (voir la légende n° XCIII) ainsi que quelques autres êtres surnaturels comme les *Ulthaana* dont parle M. Gillen et les *Atjira* sur lesquels nous renseignent Kempe et M. Strehlow.

Il est enfin une catégorie d'êtres surnaturels dont les légendes ne parlent guère, et dont, pour cette raison, je n'ai pas à m'occuper ici : ce sont *Mungan-ngaua* et ses émules. Leur caractère de dieux est admis par la majorité des théoriciens, les uns les regardant comme indigènes, d'autres (par exemple M. Tylor) les croyant dus, au moins en partie, à des influences chrétiennes. Ils sont en relation avec le tonnerre et l'éclair, vivent au ciel et ont les dieux-rhombes pour subordonnés ou pour parents. Ils jouent parfois le rôle de héros civilisateurs, mais sont pourtant davantage. En dernière analyse, je crois qu'il s'agit en l'espèce de divinités naturistes et plus précisément de *Dieux-Tonnerre*, dans le genre de celui dont il est parlé à propos de la légende n° IX. Peut-être même est-ce la notion du *Dieu-Tonnerre* qui est l'élément central de toutes les mythologies australiennes.

# MYTHES ET LÉGENDES D'AUSTRALIE

---

## I

### ORIGINE DES HOMMES ET DES TOTEMS (1)

*Tribu : Arunta.*

En ce temps, le pays était couvert de *kwatcha alia*, c'est-à-dire d'eau salée. Celle-ci fut peu à peu tirée vers le Nord par les gens de ce pays qui toujours voulaient l'avoir et la garder pour eux-mêmes. Enfin ils y réussirent et l'eau salée est depuis toujours restée avec eux (2).

(1) *Nat. Tr.*, p. 388-389.

(2) Ce début de la légende est une théorie explicative d'ordre géographique. Or, il est remarquable que pour trouver l'Australie Centrale submergée par la mer, il faut remonter jusqu'à la période mésozoïque (terrains secondaires). A ce moment n'émergeaient encore que deux bandes de terre comprenant l'une l'Australie Occidentale, l'autre la Nouvelle-Galles du Sud et le Queensland et se rejoignant vers Sumatra, Bornéo et la presqu'île malaise. Puis des dépressions se formèrent que combla la mer et qui isolèrent les îles de la Sonde et la Nouvelle-Guinée du continent australien, lequel acquit peu à peu sa forme actuelle par retrait progressif des eaux vers le golfe de Carpentarie et le golfe de Spencer. Aux débuts du quaternaire, la région où se trouvent aujourd'hui dissé-

En ce temps, vivaient dans l'*alkirla aldorla*, c'est-à-dire dans le ciel occidental, deux êtres dont il est rapporté qu'ils étaient *ungambikula*, c'est-à-dire « sortis de rien » ou « existant par soi-même » (1). De leur séjour élevé, ils pouvaient voir au loin, vers l'Est, un certain nombre d'*inapertwa*, c'est-à-dire d'êtres rudimentaires et incomplets, qu'ils avaient pour mission (2) de faire hommes et femmes.

En ce temps, il n'y avait ni hommes ni femmes et les *inapertwa* étaient de différentes sortes ; ils vivaient par groupes sur les rivages de l'eau salée (3). Ils n'avaient pas de membres ni d'organes distincts, d'ouïe ni d'odorat,

minés de grands lacs, comme le lac Eyre, était encore un golfe (Cf. entre autres J.-P. Thomson, *The Geogr. Evol. of the Austr. Continent*, Queensland Geogr. Journal, t. XVI (1900-1901) n° 2, et les publications considérables des frères Sarasin sur Célébès). De nos jours encore la région des grands lacs, au nord de laquelle vivent les tribus de *nation* Arunta, se trouve au-dessous du niveau de la mer ; cette région est habitée par les tribus de *nation* Dieri qui ont aussi des légendes où il est parlé de la grande Eau Salée (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 794) que M. Howitt identifie au golfe de Carpentarie. Ainsi la légende arunta expose des faits qui se sont réellement passés à la fin du tertiaire et au commencement du quaternaire ; ce qui ne veut pas dire qu'on ait conservé le souvenir traditionnel de ces faits, car rien jusqu'ici ne prouve que les parties alors émergées de l'Australie fussent déjà habitées, mais seulement que la tentative d'explication mythique de l'existence des lacs salés intérieurs est exacte au point de vue scientifique.

(1) Telle est la traduction que donnent de ce mot Spencer et Gillen. M. Andrew Lang s'est émerveillé à ce propos (*Australian Gods, a reply, Folk-Lore*, t. X (1899), p. 8-9) de l'esprit philosophique et du développement mental des Australiens centraux. Cette idée de l'Être qui « existe par soi-même » ou qui est « sorti de rien » lui apparaît comme une acquisition dont seuls des civilisés semblaient jusqu'à ce jour capables.

(2) Mission de qui ? On aimerait à connaître ici le texte arunta et sa traduction littérale.

(3) Ici encore la théorie australienne rejoint des théories scientifiques modernes. L'eau salée a, en effet, joué un rôle considérable dans l'évolution des types biologiques ; elle était et demeure le milieu vital fondamental, si bien que René Quinton s'est vu conduit (*L'Eau de mer ; Constante du milieu marin originel, comme milieu vital des cellules, à travers la série animale*, Paris, 1904) à bouleverser la classification jusqu'ici admise et à mettre au sommet de la hiérarchie animale, non plus les mammifères ni même celui d'entre eux qui pense, mais les oiseaux.

ne mangeaient point de nourriture et avaient l'aspect d'êtres humains repliés sur eux-mêmes en manière de boule (1) où se dessinaient confusément les diverses parties du corps.

Les *ungambikula* descendirent de leur demeure, le ciel occidental, armés de leurs grands couteaux de pierre. D'abord ils déplièrent les bras, auxquels ils ajoutèrent ensuite les doigts en faisant quatre entailles au bout de chaque bras. Puis ils firent de la même manière les jambes et les doigts des pieds. Alors les êtres purent se tenir debout. Les *ungambikula* leur firent un nez et y percèrent des narines avec leur doigt. Une entaille avec le couteau de pierre fit la bouche, qu'ils rendirent élastique en l'ouvrant et en la fermant à plusieurs reprises. Une entaille de chaque côté [du nez] sépara les paupières supérieures des inférieures, derrière lesquelles se cachaient les yeux. Encore quelques coups de pince : et l'*inapertwa* était devenu homme ou femme (2).

Chaque *inapertwa* appartenait à une espèce animale ou végétale. Transformé en homme ou en femme, cet *inapertwa* resta lié à l'espèce animale ou végétale dont il était évolué et qui fut son totem.

Les *inapertwa* que les *ungambikula* transformèrent ainsi en êtres humains étaient : des *akakia* (sorte de santal), des *ingwitchika* (*grass-seed*, graine d'herbe), des *echunpa* (grand lézard), des *erliwatchera* (petit lézard), des *atninspiritchira* (perroquet Alexandra) et des *untania* (petit rat) (3).

(1) Cette description rappelle les organismes monocellulaires marins, doués de mouvements contractiles, et qui furent les manifestations premières de la vie.

(2) Ce mythe arunia est l'un des plus remarquables qui soit de cette catégorie de mythes qu'on peut appeler *évolutionnistes*.

(3) Ce sont là quelques-uns seulement des groupes totémiques arunta; voir pour la formation des autres la légende n° XLVI.

Ayant rempli leur mission, les deux *ungambikula* se transformèrent en *amunga-quiniaquinia* (sorte de petit lézard) (1).

## II

### ORIGINE DES HOMMES ET DES TOTEMS (2)

#### *Tribu : Kaitish.*

Deux jeunes garçons petit-faucon, qui étaient l'un un thungalla et l'autre un umbitjana (3), vinrent de la région des Ilpirra (4), de fort loin au sud. Tout en voyageant, ils transformèrent en hommes et en femmes un grand nombre d'*interintera* (5), en leur sculptant des membres. Puis ils circoncièrent et subincisèrent les hommes et initièrent les femmes. Ils allèrent jusqu'à la rivière Bonny, puis tournèrent vers le sud-ouest et vinrent en un lieu appelé Atnungara où ils se couchèrent sur la pointe de leurs *churinga*

(1) Aucune autre légende arunta, à ce que disent Spencer et Gillen (*loc. cit.*, p. 389), ne met plus en scène les petits lézards *amunga-quiniaquinia*; mais il en est question dans une légende unmatjera (Cf. le n° XIX); sur les *ungambikula*, voir encore la légende n° LXXIX.

(2) *North. Tr.*, p. 153.

(3) Voir la note de la légende n° XLIX.

(4) C'est un nom de tribu.

(5) Les *interintera* kaitish sont l'équivalent des *inapertwa* arunta (voir la légende précédente); les Kaitish nomment encore ces êtres informes *atnatherathera* parce qu'ils sont supposés avoir deux anus, un à chaque poignet. De ces larves ne descendent, suivant les Kaitish et les Unmatjera (voir la légende n° III) que les groupes totémiques du ver, de l'émou, du kangourou, du corbeau, de l'eau, du chat sauvage et du cacatoès-galah (Cf. *North. Tr.*, p. 454). Les autres groupes totémiques naquirent directement sous la forme anthropozoomorphique, sans passer par le stade intermédiaire des larves et sont appelés *ertwa*, c'est-à-dire « hommes » (Cf. *North. Tr.*, p. 153-154 et la note de la légende suivante.)

et moururent ; et parce qu'ils s'étaient couchés sur la pointe de leurs *churinga*, au lieu de les mettre à côté d'eux, il ne leur fut pas possible de se réincarner.

### III

#### ORIGINE DES HOMMES ET DES TOTEMS (1)

*Tribu : Unmatjera.*

Aux temps de l'Alcheringa (2), un vieil homme-corbeau s'assit à Ungurla (près de la rivière Woodforde, en pays kaitish). Il naquit d'abord d'un *churinga* (3). Et lorsqu'il en sortit, il s'examina et dit : « Je crois bien que je suis un faucon... mais non : je suis trop noir. » Il pensa ensuite qu'il était un aigle-faucon, mais jugea que ses ailes étaient trop grandes. Puis il regarda ses bras, d'où sortaient des plumes noires, et dit : « Je suis un corbeau » (4).

Quand le soleil brillait, il s'asseyait sur le sommet d'une colline et se chauffait ; et quand le soleil se couchait, il retournait à son camp où était le *churinga* et y dormait. Un jour, il vit à quelque distance une troupe d'*inmintera*, c'est-à-dire d'êtres humains incomplets (5) faisant partie de la tribu Unmatjera. Il décida d'aller à eux et d'en faire des hommes et des femmes. C'est ce qu'il fit au moyen de son bec. Puis il revint à son camp où il se fabriqua

(1) *North. Tr.*, p. 399-400 ; voir encore *ib.* p. 152.

(2) Sur l'Époque Mythique, voir p. CV de l'*Introduction*.

(3) Voir p. LXIX de l'*Introduction*.

(4) Ces réflexions montrent nettement comment se combinent dans les Ancêtres mythiques l'humanité et l'animalité.

(5) C'est l'équivalent des *inapertwa arunta* et des *interintera* kaitish. (Voir les légendes précédentes).

un couteau de pierre sacré destiné à les circoncire.

Pendant ce temps, deux hommes-grand-lézard (*varanus giganteus*) étaient venus du sud et avaient, avec leurs dents, circoncis et subincisé les hommes et exécuté sur les femmes l'opération *atna-ariltha-kuma* (1). Le corbeau ayant terminé son couteau allait se mettre en route, lorsqu'il vit de loin que les deux hommes-grand-lézard l'avaient devancé, de manière qu'il ne lui restait plus rien à faire. C'est pourquoi il resta à Ungurla. C'est là qu'il mourut. Une grande pierre noire indique l'endroit de sa mort et l'on conserve dans l'*ertnatulunga* (2) local son couteau de pierre, ainsi que des *churinga* qui représentent les œufs qu'il rejetait en manière d'excréments (3).

(1) Voir les notes de la légende n° LXXX. Pour la suite des aventures des deux hommes-lézard, cf. *North. Tr.*, p. 405-408.

(2) Voir la légende n° LXXX.

(3) Seuls quelques groupes totémiques sont supposés descendre de ces larves *inmintera*. (Voir les notes de la légende n° II.)

On remarquera que cet homme-corbeau est homme pour la manière dont il se sert d'un couteau de pierre, et corbeau puisqu'il pond des œufs. De même dans la légende n° XIX on voit l'*unkurta* qui est un homme-lézard, le *qualpa* qui est un homme-rat. Cependant Spencer et Gillen disent (*North. Tr.*, p. 441-442) que les Unmatjera croient que certains Etres Mythiques, nommés *ertwa*, c'est-à-dire *hommes*, par opposition aux *inmintera* ou *larves*, étaient des hommes proprement dits, desquels descendirent les animaux dont ils portaient le nom. « Ainsi un homme nommé *Amulia* prit naissance en un lieu tout près de celui où mourut *Unkurta*, en sortant d'un des *churinga* laissés par ce dernier. Il exécuta la première cérémonie de l'*intichiuma* (Cf. la note de la légende n° LXXVII) relative au totem *unkurta* (lézard) et forma ainsi un grand nombre de lézards-*unkurta* qui n'existaient pas auparavant. De la même manière un homme-wallaby nommé Arawa exécuta l'*intichiuma* et fit les premiers wallabys, etc. ». Or, dans la légende n° XIX on voit l'*unkurta* produire déjà par émanation des lézards, l'homme-wallaby des wallabys ; la légende résumée par Spencer et Gillen met donc en scène une deuxième génération d'animaux. D'autre part, le but même de l'*intichiuma*, c'est de multiplier le totem ; la légende n'est donc que l'exposition des faits comme les indigènes pensent qu'ils se passent ; et enfin dans la légende ci-dessus, l'homme-corbeau est de nature hybride. Il me semble donc permis de distinguer trois stades de l'évolution des êtres vivants dans la théorie unmatjera : 1°) le stade des larves ; 2°) celui des Etres anthropo-animaux ; 3°) celui des hommes magiciens : et ce dernier stade

## IV

## ORIGINE DES TOTEMS ET DES HOMMES (1)

*Tribu : Dieri.*

Au commencement, la terre s'ouvrit au milieu du lac Perigundi (2) et il en sortit un *murdu* (3) après l'autre : *kaualka* le corbeau, *katatara* sorte de perroquet, *warukati* l'émou et ainsi de suite. Comme ils n'étaient encore qu'incomplètement formés et sans membres ni organes des sens, ils se couchèrent sur les dunes qui, en ce temps-là comme aujourd'hui, entouraient le lac. Là, comme ils étaient étendus au soleil (4), leur force s'accrut, et leur vigueur, en sorte qu'enfin ils se levèrent *kana* (5) et s'en allèrent dans toutes les directions (6).

a d'autant plus de chances d'être récent qu'il y est parlé de cérémonies (*intichiuma*) auxquelles aucune autre légende de l'Australie Centrale ne fait allusion (Cf. les notes de la légende n° LXXVII), sauf des légendes unmatjera du type cité ci-dessus. (Cf. *North. Tr.*, p. 157.)

(1) O. Siebert, dans Howitt, *S. E. Tr.*, p. 779-780.

(2) Aujourd'hui lac Buchanan. Au milieu de ce lac se trouve un îlot qui est, suivant les Dieri, l'endroit précis d'où émergèrent les *murdu*. (Note de Howitt.)

(3) *Murdu* a ici le sens de *totem* ; cf. la note de la légende n° LXVII.

(4) On remarquera le rôle attribué aux rayons solaires. Cette légende rappelle donc aussi certaines de nos hypothèses scientifiques sur les origines de la vie et les causes du développement des premiers organismes cellulaires.

(5) *Kana* signifie *homme parfait*. C'est le qualificatif que se donnent à eux-mêmes les Dieri et quelques autres groupements. Mais ce n'est pas leur nom de tribu. Il ne faudrait donc pas se hâter de voir ici un parallèle à des noms ethniques d'usage courant en d'autres régions du globe.

(6) Cette dernière phrase est destinée à expliquer la répartition des groupes totémiques dans la région du lac Eyre, répartition qu'explique plus en détail une légende yaurorka recueillie par M. Siebert. (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 781-785).

## V

## ORIGINE DES HOMMES (1)

*Tribu : Yaurorka.*

Le *muramura Paralina* s'en fut à la chasse aux kangourous. Pendant qu'il en poursuivait un, il vit quatre êtres incomplets blottis l'un contre l'autre (2). Sans faire plus attention à eux, il poursuivit le kangourou jusqu'en un lieu où il y avait deux femmes *muramura* qui avaient déjà tué le kangourou et l'avaient recouvert de *pana* (3). Quand il leur demanda si elles avaient tué le kangourou, elles dirent que non. Alors *Paralina* eut l'idée d'une ruse. Il dénoua sa ceinture en forme de longue corde au bout de laquelle il attacha une fourmi qui sentit aussitôt le cadavre du kangourou caché sous le *pana* et se précipita sur lui accompagnée de ses pareilles. *Paralina* n'eut qu'à suivre la corde pour découvrir aussi le kangourou ; il en chassa les fourmis et l'emporta sur ses épaules. Puis il revint vers l'endroit où il avait vu des êtres blottis l'un contre l'autre.

Il vint à eux, leur massa le corps, leur détira les mem-

La croyance à des êtres incomplets se retrouve, dans la *nation dieri*, chez les Yaurorka (voir la légende suivante) et chez les Wonkgongaru à ce que disent Spencer et Gillen (*North. Tr.*, p. 149) dont le témoignage n'est ni confirmé ni infirmé par Siebert et Howitt.

(1) O. Siebert, dans Howitt, *S. E. Tr.*, p. 780-781.

(2) Il n'est pas donné de nom spécial par les Yaurorka (de *nation dieri*) à ces êtres qui rappellent les *inapertwa* arunta.

(3) On nomme ainsi toutes sortes de graines comestibles, quelle que soit l'espèce du végétal. (Note de Howitt).

bres, leur fendit les doigts des mains et des pieds, leur fit une bouche, un nez et des yeux, leur mit à chacun des oreilles dans lesquelles il souffla afin qu'ils pussent entendre. Enfin il leur perfora le corps à partir de la bouche et lança à travers l'ouverture un morceau d'argile durcie avec tant de force qu'il leur fit un anus. Ayant ainsi créé l'humanité avec ces êtres, il s'en fut fabriquer partout des hommes (1).

## VI

## ORIGINE DES HOMMES (2)

*Tribu : Yuin.*

Avant qu'il n'y eût des hommes, il y avait des êtres qui étaient comme des êtres humains sans membres. *Muraurai* (le roitelet-émou) en fit des hommes et des femmes en fendant leurs jambes, en leur séparant les bras du tronc, en leur fendant les mains pour faire des doigts, et ainsi de suite (3).

(1) Cette légende est, comme on voit, de type évolutionniste.

(2) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 484-485. Cette légende n'est donnée par M. Howitt qu'en résumé.

(3) Ainsi la croyance à des larves primitives est constatée chez les Kaitish, les Arunta, les Unmatjera, les Dieri, les Yaurorka, les Wonkgongaru de l'Australie centrale et chez les Yuin de la Nouvelle-Galles du Sud (région côtière). Peut-être faut-il ranger dans la même catégorie les « êtres primitifs » appelés *bukumurri* par les Wathi-Wathi, tribu du Murray. (Howitt, *S. E. Tr.*, p. 494.)

## VII

## ORIGINE DES HOMMES (1)

*Tribu : Dieri.*

Au commencement *Muramura* (2) fit beaucoup de petits lézards noirs, de ceux qu'on trouve encore de nos jours sous l'écorce des arbres. Il les trouva fort aimables et décida qu'ils auraient pouvoir sur toutes les créatures rampantes. Le *Muramura* divisa alors leurs pieds en doigts des pieds et des mains. Il mit son index au milieu du visage et fit un nez; puis de la même manière il fit des yeux, une bouche et des oreilles. Ensuite il mit un de ces lézards debout sur son arrière-train; mais le lézard tomba. Alors le *Muramura* lui coupa la queue et le lézard put marcher debout (3). Enfin il leur fit des organes sexuels, afin d'assurer leur race (4).

(1) S. Gason, *The Dieyerie Tribe*, reproduit par Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 425, note et par Curr, *Austr. Race*, t. II, p. 47-48.

(2) Voir sur *Muramura*, la note de la légende n° LXVIII et les légendes n°s XXI, LXVIII et LXXXII.

(3) Cette légende est aussi de type évolutionniste.

(4) « Afin d'assurer leur race »; c'est peut-être une explication ajoutée par Gason; voir sur le mécanisme de la procréation le chapitre V de l'*Introduction*.

## VIII

## ORIGINE DES HOMMES (1)

*Tribu de la rivière Proserpine.*

La lune (*kakara*) fit le premier homme et la première femme. L'homme, elle le fit avec une pierre qui sert à faire les haches; la femme avec du buis. Elle acheva l'homme en le frottant tout entier avec des cendres blanches et noires et en lui mettant à l'intérieur des racines de pandanus qui peuvent, quand cela est nécessaire, être rendues proéminentes (2).

Pour rendre la femme souple et douce, la lune la frotta avec des ignames et de la boue; elle lui mit dans le ventre un fruit mûr de pandanus afin qu'elle eût ses règles. Et afin de lui donner ses caractères distinctifs, la lune la fendit avec l'arête tranchante d'une racine plate de manguier (3).

## IX

## ORIGINE DES HOMMES (4)

*Tribu : Koko-warra.*

Au commencement, *Anjir* (5) était étendu à l'ombre

(1) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 46.

(2) C'est-à-dire : former les organes sexuels de l'homme.

(3) Voir pour d'autres procédés de différenciation sexuelle, p. LII de l'*Introduction*, et les légendes n<sup>os</sup> XIV et XV.

(4) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 45.

(5) *Anjir* ou *Anjea*, est un être surnaturel qui vit dans la brousse, parmi es rochers ou dans les marécages; parfois on l'entend rire et c'est signe

d'un arbre à l'épais feuillage. C'était un Noir avec un postérieur énorme mais, chose remarquable, dépourvu d'orifice.

Or *Yalpan* passa par là et, voyant cette anomalie, fit une entaille avec un morceau de cristal de roche à l'endroit voulu. Aussitôt les déjections qui s'étaient accumulées furent expulsées et se répandirent sur le sol. Et tous les Noirs sont originaires de ces défécations d'*Anjir*.

*Yalpan* s'en alla vers le sud et nul depuis n'en a entendu parler.

*Anjir* fut enterré après qu'il eut procréé (1) autant [d'hommes] qu'il avait besoin.

## X

### ORIGINE DES HOMMES (2)

#### *Tribus de Melbourne (Wurunjerri?)*

*Pundjel* (3) fit deux mâles d'argile. Il y a de cela longtemps, bien longtemps. Et ces deux-là respirèrent dans un pays du nord-ouest.

Voici comment *Pundjel* fit deux Noirs mâles. Avec son grand couteau il coupa trois grandes plaques d'écorce.

qu'il a mis un petit enfant dans une femme (voir p. LII de l'*Introduction*). *Anjea* fut lui-même créé par le *Tonnerre* (Roth, *loc. cit.*, p. 23), lequel est en définitive l'Etre le plus puissant qui soit à ce que pensent plusieurs tribus du Queensland (Roth, *ibidem*, p. 8) ; sur le rôle du *Tonnerre*, voir encore p. LXXVIII de l'*Introduction* et la légende n° XVI.

(1) C'est l'expression même du narrateur. (Note de Roth.)

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 424 ; voir encore Howitt, *S. E. Tr.*, p. 484.

(3) Voir sur *Pundjel* les notes des légendes n°s LXI et CIII. L'orthographe correcte serait *Bunjil*.

Sur l'une d'elles il mit une certaine quantité d'argile qu'il ameublait de son couteau autant qu'il était nécessaire. Quand l'argile fut molle, il en transporta une partie sur une autre plaque d'écorce et la modela de manière à lui donner une forme humaine, en commençant par les pieds. Puis, il fit les jambes ; puis il fit le tronc, puis les bras et la tête (1).

Et sur chacune des deux plaques d'écorce il fit un homme. Il fut enchanté de son œuvre, regarda longtemps les hommes, et dansa alentour.

Puis il prit des fibres d'*eucalyptus obliqua*, en fit des cheveux et les leur mit sur la tête : à l'un des cheveux droits, à l'autre des cheveux frisés (2). *Pundjel* alors regarda de nouveau son œuvre qui lui plut beaucoup ; et de nouveau il dansa tout autour.

A chaque homme il donna un nom. L'homme aux cheveux droits, il l'appela *Berroukbourn* ; l'homme aux cheveux frisés, *Koukinberrouk*.

Puis avec ses mains il polit de nouveau leur corps des pieds à la tête, se coucha sur chacun d'eux, leur souffla son souffle dans la bouche, dans le nez et dans le nombril. Et comme il soufflait très fort, ils remuèrent. Il dansa autour d'eux une troisième fois. Puis il les fit parler, il les fit se lever, et ils se levèrent, en qualité d'hommes mûrs (3), mais non comme des enfants.

(1) Un noir voyant un briquetier faire des briques expliqua : « C'est ainsi que *Pundjel* fit les Noirs ». (Note de Brough-Smyth.)

(2) Cf. p. V de l'*Introduction*.

(3) C'est-à-dire pleinement initiés.

## XI

## ORIGINE DES HOMMES (1)

*Tribus de Melbourne.*

Les uns disent que le premier homme fut fait à Koorra-boort, près Ballarat. D'autres, qu'il fut fait à Booergoen (2) sur la rivière Goulburn. Il fut fait avec de la gomme de mimosa (*acacia mollissima*), et il sortit d'un nœud du mimosa et entra dans le corps d'une jeune femme, d'où il sortit ensuite sous forme d'enfant mâle (3).

## XII

## ORIGINE DES HOMMES (4)

*Tribu : Larrakia.*

Un homme très bon appelé *Mangarra* vit parmi les étoiles en un endroit appelé *Tîladla*. Il fit tout ce qui est sur terre, sauf les Noirs. Jamais il ne meurt. Il aime les Noirs.

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 424-425.

(2) C'est précisément le nom du frère de *Pundjel*; voir la légende n° CI.

(3) Cette légende rappelle, par son trait principal, le conte égyptien des *Deux Frères* (voir Maspero, *Contes populaires de l'Égypte ancienne*, 3<sup>e</sup> éd., 1905) et les croyances des Australiens centraux sur les esprits-enfants qui sortent des arbres pour pénétrer dans les jeunes femmes. (Voir le chapitre v de l'*Introduction*).

(4) P. Fœlsche, dans Curr, *Austr. Race*, t. I, p. 253-254.

Un autre homme bon appelé *Nanganburra* vit dans les entrailles de la terre en un lieu appelé *Abigoûga*. Autrefois il fit un Noir. Il l'appela *Dowed* et lui apprit à faire les autres Noirs.

Ce *Dowed* fit beaucoup de garçons et de filles qui grandirent et multiplièrent. Il épousa *Abmadam*... qui mourut et devint un arbre. *Dowed* aussi mourut et devint aussi un arbre. Ces deux arbres existent encore et sont sacrés. *Dowed* enseigna aux Noirs à se fabriquer des armes et des outils (1).

### XIII

#### ORIGINE DES FEMMES (2)

##### *Tribus de Victoria.*

*Pallyyan* (3), qui suivant les uns est le frère, suivant d'autres le fils de *Pundjel*, a la surveillance des eaux, grandes et petites. Il commande aux rivières, aux criques, aux lagunes, ainsi qu'à la mer. Tout ce qui vit dans les profondeurs des eaux se trouve sous son contrôle. Il n'y a rien dans les eaux profondes des rivières qui puisse l'embar-

(1) Cette légende contient, semble-t-il, des éléments chrétiens, *Mangarra* étant une adaptation du dieu des missionnaires et *Nanganburra* du diable. Quant à *Dowed*, on voit que c'est, non une divinité, mais un ancêtre mythique jouant le rôle de héros civilisateur. Cf. encore une légende communiquée à Curr (*Austr. Race*, t. I, p. 254) par P. Fœlsche où les attributions de *Nanganburra* et de *Mangarra* sont tout autres.

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 417. Voir sur l'origine de certaines femmes arunta la légende n° LXXXVII.

(3) Sur *Pallyyan*, voir encore la légende n° LV; il s'agit en réalité de *palina*, la chauve-souris (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 484); sur le rôle de la chauve-souris, cf. encore les légendes n°s XV et XVII.

rasser; et son plus grand plaisir est de ramer dans les eaux profondes et de plonger jusqu'au fond des plus grandes profondeurs.

Un jour il s'amusa dans un creux profond, très profond. Il battait l'eau de ses mains tout comme battent de leurs mains les femmes sur les peaux d'opossum alors que les hommes dansent une cérémonie. L'eau s'épaissit; elle devint très épaisse; elle devint comme de la boue. Et *Pallyyan* ne put plus voir au travers comme avant. Mais enfin il vit quelque chose.

Et séparant cette eau avec une branche, afin de pouvoir jeter un coup d'œil dans le fond, il remarqua quelque chose qui ressemblait à des mains, en tout semblables à celles que *Pundjel* avait données aux hommes qu'il avait créés (1).

*Pallyyan* prit une forte branche, la recourba en forme de crochet et de nouveau sépara l'eau. Alors apparurent deux têtes, comme celles que *Pundjel* avait données aux hommes, puis des corps comme ceux qu'avait faits *Pundjel* et enfin deux êtres semblables à des jeunes femmes.

*Pallyyan* nomma l'une d'elles *Kunner-warra* et l'autre *Kuurrouk*. Et il les conduisit à son frère *Pundjel* pour les lui montrer.

*Pundjel* donna à chaque homme qu'il avait créé une femme. *Pundjel* mit aux mains des hommes des javelots. A chaque homme il donna un javelot; et *Pallyyan* donna à chaque femme et lui mit dans la main un bâton à déterrer les racines.

*Pallyyan* parla aux hommes et aux femmes : il leur dit de vivre ensemble. Il décréta que les hommes se serviraient de leur javelot pour tuer des kangourous et les femmes de leur bâton pour déterrer des racines comestibles (2).

(1) Voir la légende n° X.

(2) Ils instituèrent donc la séparation sexuelle du travail, laquelle est en effet très marquée chez les Australiens.

*Pundjel* et *Pallyyan* demeurèrent avec les Noirs pendant trois jours. Ils montrèrent aux hommes comment tuer les kangourous et les émous et indiquèrent aux femmes où elles trouveraient des racines (1).

Le troisième jour *Pundjel*, *Pallyyan* et les quatre Noirs s'assirent. Un tourbillon vint, le troisième jour, comme ils étaient tous assis. Puis vint une tempête, puis un ouragan. Et le tourbillon, la tempête et l'ouragan soulevèrent *Pundjel* et *Pallyyan* dans l'air, au loin. Depuis, les Noirs n'ont plus vu ni *Pundjel* ni *Pallyyan*.

#### XIV

##### ORIGINE DES SEXES (2)

##### *Tribu de la rivière Tully.*

L'homme et la femme sortirent d'abord de la rivière Tully; mais à ce moment ils ne se distinguaient pas l'un de l'autre par des organes sexuels. L'herbe-javelot, qui est raide, donna aux hommes leurs attributs distinctifs, au lieu que les deux grandes lèvres rappellent les longs voyages que faisaient en ces temps lointains les filles le long des berges de la rivière.

(1) On voit que *Pundjel* et *Pallyyan* (la chauve-souris) sont en même temps des créateurs et des héros civilisateurs.

(2) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 16.

## XV

## ORIGINE DES SEXES (1)

*Tribu : Wotjoballuk.*

Il y a très longtemps *Ngunung-ngunnut* (la chauve-souris), qui était un homme (2), vivait sur terre ; et il y en avait d'autres comme lui ; mais les sexes n'étaient pas différenciés. Or, il eut désir d'une femme, car il s'ennuyait ; il se modifia lui-même et modifia un autre homme, de sorte qu'il fut un homme et l'autre une femme.

Puis il fit du feu en frottant un bâton contre un tronc d'arbre (3).

## XVI

## ORIGINE DES HOMMES ET DE LA MER (4)

*Tribu de la rivière Pennefather.*

Au commencement, les hommes et les femmes étaient faits par le Tonnerre (5). L'union de deux d'entre eux eut

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 484 ; ce n'est, semble-t-il, qu'un résumé.

(2) Mieux : qui avait forme humaine.

(3) Voir sur les procédés employés pour faire du feu, la note de la légende n° XLVII.

(4) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 10-11.

(5) Voir encore, sur le rôle du Tonnerre, la légende n° XXIII.

enfin pour résultat (1) la naissance de deux fils : l'aîné était un bon garçon, le cadet un méchant drôle.

Ces deux garçons s'en allèrent dans la brousse avec leurs sagaies et abattirent un grand kangourou. Ils l'ouvrirent avec une coquille, le découpèrent pour le rôtir et trouvèrent à l'intérieur des ossements humains (2). Pendant le dépeçage, ces ossements furent abîmés et détruits.

Le Tonnerre fut fort en colère de ce que les garçons avaient traité de cette manière son œuvre. Il leur dit de laisser là ces choses et de s'en aller au plus vite.

Le cadet refusa, car il voulait manger du kangourou. L'aîné fit de son mieux pour obéir. Mais dans sa terreur et dans sa hâte, au lieu d'aller droit devant lui, il se mit à tourner, revenant toujours près de son frère. Et chaque fois, il l'exhortait à rentrer avec lui à la maison. Mais chaque fois son frère refusa d'abandonner le kangourou.

Alors le Tonnerre envoya sur lui sa foudre à plusieurs reprises. Chaque coup de foudre l'enfonça un peu plus dans le sol. Enfin, il disparut ; et en cet endroit l'eau de mer prit naissance, puis s'épandit sur toute la région.

Cependant l'autre garçon avait retrouvé son chemin. Et quand il fut de retour chez lui, sa mère lui demanda où était son frère. Il répondit que son frère était tout près de là, sur la route. La mère s'en fut à sa recherche, mais la profondeur déjà grande de la mer l'en empêcha, et elle le considéra comme perdu (3).

(1) Cependant les Noirs de la rivière Pennefather n'attribuent pas la procréation à l'acte sexuel ; cf. p. LII-LIIL de l'*Introduction*.

(2) Pourtant le kangourou est un herbivore.

(3) Ce qu'il y a d'intéressant dans cette légende, c'est que le Tonnerre y agit par lui-même en qualité de Puissance individualisée, alors que chez les tribus du centre et surtout du sud, le tonnerre n'est, ainsi que le rhombe son imitation terrestre, que la voix d'un autre être, vivant au ciel et présentant quelques caractères d'un dieu (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 431 et le chapitre VII de l'*Introduction*). Cette légende serait proprement naturiste, n'était que certains de ses éléments (bonté et méchanceté des

## XVII

## ORIGINE DU FEU, DES HOMMES ET DE LA PLUIE (1)

*Tribus du lac Condah.*

Un homme jeta un javelot en l'air, vers les nuages. Et à ce javelot était fixée une corde. Il grimpa le long de cette corde et rapporta sur la terre du feu qu'il avait pris au soleil (2).

Longtemps après, les gens se rendirent dans l'autre monde par le même moyen (3). Tous y allèrent, sauf un

deux garçons, ordre et punition) sont à tendance éthique, sinon moralisatrice. Par quelques côtés elle est donc plus primitive, par d'autres plus élaborée que les légendes parallèles des tribus centrales et méridionales.

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 462

(2) Sur l'origine solaire du feu, voir encore la légende n° LII.

(3) Presque toutes les tribus australiennes se représentent le ciel comme un pays solide et plat, où il est possible de marcher, où vivent des animaux et où poussent des herbes et des arbres. Les personnages des légendes de l'Australie centrale s'en vont, en cas de danger ou même sans raison apparente, continuer leurs voyages sous terre ou dans le ciel (voir les légendes n°s LXXVII, LXXVIII, LXXXI, LXXXIV, LXXXVII, etc.), mais sans que le moyen par lequel ils y montent ou en descendent soit précisé. D'autres tribus ont réfléchi davantage et supposé l'arbre qui touche au ciel (voir la note de la légende n° XXII) ou la corde. Tantôt, comme c'est le cas dans la légende ci-dessus et dans les légendes n°s XLII, et XLV, celui qui veut grimper au ciel y fixe la corde au moyen d'un javelot; tantôt, par exemple dans la légende n° XCV, c'est un être surnaturel (*Nurundere*) qui jette la corde à ceux qu'il veut faire venir auprès de lui; de même dans une légende dieri (O. Siebert dans Howitt, *S. E. Tr.*, p. 793) le *muramura* (ancêtre mythique) *Arawotya* « qui vit dans le ciel » jette une corde au *muramura* *Ankuritcha* et à ses compagnons. Il se pourrait que cette corde ne soit, dans les légendes, qu'une allusion à la corde magique dont se servent les magiciens pour se rendre dans la demeure des pseudo-divinités, comme *Daramulun* ou *Bayamie*, dont ils tiennent, dans certaines tribus, leur pouvoir magique. (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, chap. VII.) Enfin, dans une légende

seul homme. Et c'est de cet homme unique demeuré sur terre que descendent tous les autres hommes. Le nom de cet homme était *Eun-newt*; c'est maintenant la chauve-souris.

C'est le corbeau qui envoya la première pluie.

## XVIII

### LES ENFANTS A LA PEAU SOMBRE ET LES ENFANTS A LA PEAU CLAIRE (1)

*Tribu : Dieri.*

A Ngatani-maru-maru (2) vivait jadis une femme qui avait plusieurs enfants à la peau sombre, et à Ngatani-maralye (3) vivait une femme dont les enfants avaient la peau plus claire (4).

Celle-ci désirait les enfants de l'autre mère. Comme un jour cette dernière s'en était allée récolter du *nardou* (spores comestibles de *Marsilia*), laissant ses enfants au camp pour n'en être pas embarrassée dans son travail, la

kurnai résumée par Howitt (*loc. cit.*, p. 486), on voit un être surnaturel appelé *Bullum-Baukan* (sur lequel cf. encore Howitt dans Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, p. 478-479) monter au ciel en grim pant le long d'une corde en poils de wallaby rouge, sans qu'il soit dit comment cette corde tient au ciel.

(1) Miss Howitt, *Some Nat. Leg. fr. C. Austr.*, p. 414-417.

(2) *Ngatani-maru-maru* signifie *enfant-noir*. (Note de O. Siebert.)

(3) *Ngatani-maralye* signifie *enfant-clair* ou *rougeâtre*. (Note de O. Siebert.)

(4) Dans la région du lac Eyre, au témoignage de M. O. Siebert (*Folk-Lore*, t. XIII, p. 404), on distingue trois teintes de peau : les Wonkgongaru et les Wonkamala, voisins septentrionaux des Dieri, ont une peau noir bleu, au lieu que les Dieri ont une peau brun rouge, et leurs voisins occidentaux, les Tangara, une peau « claire ». Voir pour les généralités p. V de l'*Introduction*.

mère des enfants à la peau claire vint avec eux et, les mettant à la place des enfants à la peau sombre, s'empara de ces derniers.

L'autre mère, sans savoir ce qui était arrivé, revint au camp vers midi, avec son sac à moitié plein de *nardou*. En route, elle rencontra un mirage et comme il la soulevait de terre, elle se mit à chanter (1) :

<i>Nilá-níláli</i>	<i>kánka-kánkani</i>
Par le mirage	soulevée haut
<i>Nilá-níla mindráni</i>	<i>ngani</i>
Dans le mirage	je
<i>Tiká-tikáli</i>	<i>wapáia.</i>
Revenant en arrière	allais.
<i>Nardóo billi</i>	<i>tampáyu rayelli</i>
Panier à <i>nardou</i>	à moitié plein
<i>Ngani-mun</i>	<i>markána</i>
Je me	frottant de haut en bas
<i>Tikána márkalá</i>	<i>wapáia.</i>
Retournant porter	allais.

En s'approchant de son camp, elle chercha partout ses enfants aux endroits où ils auraient dû être ; et ce pendant elle chantait :

<i>Milki</i>	<i>milki</i>	<i>nakalu</i>
L'œil	l'œil	seul ici.

Puis elle vit des enfants qui jouaient. Mais ce n'étaient pas les siens. C'étaient des enfants étrangers, à la peau claire. Et ayant déposé son panier parmi eux, elle chanta :

<i>Wora wora</i>	<i>wolpana</i>
De côté et d'autre	titubant

(1) Il va sans dire que ce chant est une incantation magique ayant pour objet d'obliger le mirage à remettre la femme sur terre. Les *muramura* sont volontiers représentés comme « chantant » tout le long de leurs voyages, de même que les ancêtres de l'Alcheringa (Arunta) « dansaient ». (Voir entre autres la légende n° LXXXVII). Le but précis de ces chants et de ces danses n'est que rarement indiqué dans les légendes.

*Wora wora parabana*  
De côté et d'autre se couchant.

Tout en cherchant les traces de ses enfants, elle faisait autour du camp des cercles de plus en plus grands et elle se poussait en avant avec ce chant :

<i>Tidna</i>	<i>kalya-kalyara</i>	<i>ngatanina worana</i>
Pied	vite	vers les enfants
<i>Ngato</i>	<i>wodakari</i>	<i>ngankana kurana worai,</i>
Je	où	faisant ayant quitté.

Enfin, elle comprit que ses enfants avaient été enlevés par la mère des enfants à la peau claire ; et elle chanta douloureusement :

<i>Ngani</i>	<i>pirupirungan</i>	<i>mindrina para-paritala</i>	<i>wapaia</i>
Je	me plaignant	me dépêchant de traverser,	allai.

Tout en se lamentant ainsi, elle traversa une grande plaine pour se rendre à la demeure de l'autre mère qui la voyant de loin venir à elle, courut à sa rencontre pour lui rendre ses enfants et reprendre les siens.

La mère des enfants à la peau sombre retourna à son camp avec ses enfants. Et le lendemain elle les y laissa de nouveau pour aller récolter du *nardou*. Mais quand elle revint, vers midi, elle trouva de nouveau ses enfants partis et remplacés par ceux à la peau claire. Elle suivit leurs traces en se lamentant et les ramena chez elle. Ceci se répéta chaque jour, jusqu'à ce qu'elle cessât de sortir. Comme elle avait toujours chanté en marchant, sa voix s'affaiblit au point qu'elle eut à tendre son cou pour chanter.

Elle alla à quelque distance et laissant là ses enfants, elle s'en alla seule au Pando (Lac Hope) qui était à sec et tout blanc. Et en le traversant, elle chantait :

<i>Tidna</i>	<i>pinta-pintarala</i>	<i>kau ngani</i>	<i>daka-dokala</i>	<i>wapaia.</i>
Pied	sur l'étendue salée	oui je	vers la terre ferme	vais.

Elle marcha et marcha jusqu'à ce qu'elle parvint à Bau-ung-Bau-ung et à Tyindi-tyindinani ; alors elle chanta :

*Tyindi-tyindinani kau ngani daka-dakala wapaia.*  
A Tyindi-tyindinani oui je vers la terre ferme vais.

Puis elle chercha où se trouvait de l'argile dure ; et en cet endroit elle descendit sous terre en chantant :

*Mitanina ngato mira kalkana ngarila wapaia.*  
Terre je argile cherchant sous vais.

*Ngadali ngarina palkala wapaia.*  
En arrière en bas vais.

*Daka palkipalkana kau 'ni ngarina palkala wapaia.*  
Dure terre fendant oui je sous vais.

*Pandara paru-parumana kau 'ni palkala wapaia.*  
Après me dessinant oui je vais.

*Kumari wilparu kau 'ni ngarina palkala wapaia.*  
Sang en bandes oui je sous vais.

*Mita katiparila ngani takana palkala wapaia.*  
Terre profondeur je de retour encore vais.

Ayant trouvé une fissure dans le sol, elle s'y laissa glisser et parvint sur un terrain rempli de *daka* (argile) qu'elle cassa ; et elle se blessa de manière que ses traces furent marquées par des traînées de sang (1). Arrivée à une grande profondeur elle continua sa route, ne mettant la tête au-dessus du sol que deux fois. Et elle atteignit son camp, à Ngatani-maru-maru. Mais elle ne sortit de terre que le sommet de la tête : et l'on peut voir ses cheveux sous forme de roseaux, dans une grande dépression à Ngatani-maru-maru (2).

(1) L'ocre rouge est, suivant les Dieri et leurs voisins, le sang des *muramura* ; c'est pourquoi ils disent souvent, lorsqu'ils se sont peint le corps avec de l'ocre rouge, qu'ils se sont enduits de sang. (Note de O. Siebert.)

(2) Le grand intérêt de cette légende tient à l'accompagnement chanté : dans ses chants la mère des enfants à la peau sombre décrit chacun de

## XIX

## ORIGINE DES ANIMAUX (1)

*Tribu : Unmatjera.*

Aux temps de l'Alcheringa un homme bulthara de la tribu Unmatjera prit naissance en un endroit appelé Umuli-illa-unquiainika (dans le Harts Range). Il eut d'abord la forme d'un petit lézard de la variété *amunga-quinia-quinia* (2). Il se regarda et dit : « Hé mais, j'ai des piquants comme un porc-épic. » D'abord il était tout raide et ne pouvait marcher ; il se couchait tout le long du jour au soleil pour se chauffer, et s'étirait les jambes.

Quelque temps après il se regarda et vit qu'il n'était

ses actes au moment même où elle l'accomplit. On pourrait ne voir là d'abord qu'une habitude semblable à celle qu'ont chez nous tant de vieilles gens du peuple de parler leurs gestes pour s'encourager au travail. La mère australienne aussi « s'encourage » ; mais de plus son chant renforce son geste, il la « pousse en avant » quand elle cherche ses enfants, il la fait descendre sous terre par la fissure. Car chez les Australiens comme chez les tous demi-civilisés la parole possède par elle-même un pouvoir efficient, soit que les mots prononcés n'aient aucun sens, soit qu'ils exposent nettement le désir ou la volition de l'incantateur ; et ce pouvoir est renforcé encore par celui du rythme, d'ordinaire obtenu dans les incantations de cet ordre par la répétition des mêmes mots à la fin de ce qui répond à un vers ou à un temps de respiration. C'est du moins ce qu'on est en droit de penser par analogie avec ce qu'on sait d'autres populations de même développement : car les observateurs directs n'ont guère jusqu'à ce jour étudié le mécanisme de l'incantation et l'utilisation du rythme dans les sociétés australiennes. Seul M. Howitt a consacré quelques pages aux chants et chansons des Australiens dans ses *Nal. Tr. S. E. A.*, (p. 413-415).

(1) *North. Tr.*, p. 400-403. Il ne s'agit que des animaux qui sont les totems de groupes autres que ceux énumérés à la note de la légende n° II.

(2) C'est la forme de ce lézard que prirent les *ungambikula* de la légende n° I (Arunta).

pas un porc-épic, mais bien un lézard de la variété *unkurta* (1). Il se tint encore tranquille, puis, quelques temps après, vit à terre auprès de lui un autre lézard *unkurta* qui était sorti de lui. Et il dit : « Oh ! oh ! c'est tout mon portrait. » Il regarda, et regarda encore, toujours avec le même résultat ; et chaque fois il disait : « Oh ! oh ! c'est tout mon portrait », jusqu'à ce qu'enfin il y eût autour de lui un grand nombre d'*unkurta*.

Puis, quelque temps après, il en vit mourir un et dit : « C'est moi mort. Je m'en vais l'enterrer. Non, cela me ferait trop de peine. Je m'en vais le déposer dans un arbre. »

Longtemps encore il se tint tranquille au même endroit ; et toujours il s'examinait, jusqu'à ce qu'enfin il fût devenu très grand et très gros, — et fort sage et fort vieux, c'est à-dire un *oknirabata* (2).

Ayant ainsi grandi, il quitta son camp et voyagea jusqu'en un lieu appelé Ungurtunga, où il vit un homme-kumara du groupe totémique de l'*iwuta* (variété de wallaby) nommé Arilkara. Dès l'abord il lui dit de se coucher sans bouger, d'aller dormir, puis de se réveiller : et qu'il verrait alors un autre *iwuta* à côté de lui, identique à lui, puis deux, puis trois, puis un grand nombre d'*iwuta*. Puis, que, s'il continuait à se regarder, il grandirait et grossirait et deviendrait un *oknirabata* lui aussi. Enfin il lui dit aussi de faire savoir à ces *iwuta* que lorsque lui, Arilkara, mourrait, ils ne devraient pas l'inhumer en terre mais le mettre sur un arbre et que cette manière devrait être répandue parmi les hommes par ses fils.

L'*unkurta* continua son voyage. Quant à l'*iwuta*, il fit ainsi qu'il lui avait été dit, et les choses se passèrent comme l'*unkurta* l'avait annoncé. L'*iwuta* grandit et

(1) *Amphibolurus barbatus*.

(2) Voir la note de la légende n° LXX.

grossit, il devint un *oknirabata* et de lui naquirent beaucoup d'*iwuta*.

[L'*unkurta* fit de même avec un *qualpa* (rat à queue longue) ; avec un *arawa* (petit wallaby) ; avec un *atnunga* (lapin-bandicout, *peragale lagotis*) (1).]

Enfin l'*unkurta* revint à son camp d'origine. Et de là il envoya ses enfants dans toutes les directions afin qu'ils établissent de nombreux *oknanikillas* (2) du totem *unkurta* ; en même temps il leur recommanda d'enseigner aux Noirs à déposer les cadavres sur des arbres ; il leur dit aussi de prendre garde aux chiens sauvages. Mais les enfants *unkurta* regardèrent leurs piquants et dirent : « Les chiens sauvages ne nous toucheront pas. » Puis, comme il était fort vieux, il mourut, en se couchant sur son *churinga*. Mais il laissa beaucoup d'autres *churinga* dans un creux de rocher tout près de là, desquels naquirent depuis de nombreux hommes et femmes *unkurta* (3).

## XX

### ORIGINE DE CERTAINS POISSONS (4)

*Tribu : Narrinyeri.*

*Nurundere* était un grand chasseur. En même temps que lui vivaient deux autres chasseurs remarquables

(1) Je crois inutile de reproduire in-extenso ces passages qui sont identiques à part de légères variantes de détail.

(2) C'est-à-dire des centres locaux totémiques.

(3) On voit que la légende explique non seulement l'origine d'un certain nombre de groupes zoo-anthropomorphiques mais aussi celle d'une coutume funéraire par laquelle les Kaitish, les Unmatjera et les tribus septentrionales se distinguent des Arunta, qui enterrent leurs morts.

(4) G. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 55-56.

appelés *Nepelle* et *Wyungare*. Ils étaient de forte taille et le gibier qu'ils poursuivaient était gigantesque, puisque les lagunes salées sont les endroits où *Wyungare* et *Nepelle* avaient coutume de tanner les peaux des immenses kangourous qu'ils tuaient, et ainsi dénudèrent ces endroits d'herbe. Un certain tumulus de la Péninsule est la ruine de la hutte de *Wyungare*.

Un jour *Nurundere* et *Nepelle* poursuivaient ensemble un énorme poisson dans le lac Alexandrina, près de Tipping (1). *Nepelle* le prit ; puis *Nurundere* le mit en pièces qu'il jeta dans l'eau ; et chaque morceau devint un poisson. Et c'est ainsi qu'eurent leur origine les *ponde*, les *tarke*, les *tukkeri* et les *pommere* (espèces de poissons). Mais une autre sorte de poisson, le *tinuwarre* (brème), fut produite d'une autre manière : *Nurundere* s'en alla à Tulurrug et y trouvant des pierres plates, les jeta dans le lac, et elles devinrent des *tinuwarre*.

(1) Variante : « *Nurundere* et ses fils pourchassèrent ce grand poisson en descendant les rivières Darling et Murray jusqu'en un lieu appelé Piltangk, dans le lac Alexandrina ; et là, ils furent aidés par *Nepelle* à s'en emparer ».

(2) Sur *Nurundere* (écrit aussi *Nurrunduri*, *Ngrunduri*, etc.), voir les légendes nos XXXIV, XLV, XCIV à XCVI. Les trois personnages de ces légendes montèrent au ciel (*Wyirrewarre*, plus correctement *wai-irre warra*, Howitt, *S. E. Tr.*, p. 434) suivant la légende XLV ; on peut les y voir encore sous forme de constellations ; cependant la légende XCVI donne comme séjour de *Ngrunduri* et des morts l'île sacrée *Narungowie*. De la comparaison de ces traditions, Taplin conclut que ces trois êtres si puissants sont d'anciens chefs narrinyeri héroïsés. (Cf. Taplin, *loc. cit.*, p. 18-19, 55, 58, 61, 141.) A défaut d'autres renseignements, cette interprétation peut être adoptée ; elle est en tout cas préférable à celle qui, négligeant *Nepelle* et *Wyungare* (*Waijungari* ; voir la légende n° XLII), fait de *Nurundere* une sorte de dieu suprême individualisé, moral et bon et chef unique du pays des morts. Il se pourrait, d'ailleurs, que ces trois personnages ne soient que des membres d'une catégorie d'ancêtres mythiques dans le genre des *Nuralie* (voir la note de la légende n° XXVII) des *Muramura* (voir p. CXIV de l'*Introduction*), et des ancêtres de l'*Alcheringa arunta*, qui tous jouèrent aussi ce rôle de créateurs et de fabricants.

## XXI

## ORIGINE DE L'HOMME ET DU SOLEIL (1)

*Tribu : Dieri.*

L'homme et tous les autres êtres furent créés par la lune sur la demande du *Muramura* (2).

Trouvant l'émou agréable à voir et le pensant comestible, mais ne pouvant s'en emparer à cause de sa vitesse à la course et du froid qu'il faisait alors, les hommes demandèrent au *Muramura* de déverser quelque chaleur sur la terre, afin qu'il leur fût possible de poursuivre cet oiseau si recherché.

Le *Muramura* écouta leur requête. Il leur demanda d'exécuter certaines cérémonies (3) ; puis il créa le soleil.

## XXII

## LE SOLEIL (4)

*Tribu : Narrinyeri.*

Le soleil est une femme (5) qui passe, lorsqu'elle va se

(1) S. Gason, *The Dieyerie Tribe*, reproduit par Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 431, note, et par Curr, *Austr. Race*, t. II, p. 48.

(2) Voir cependant la légende n° VII.

(3) Trop obscènes, dit S. Gason, pour être décrites.

(4) H. E.-A. Meyer, dans Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 432, note.

(5) Dans toute l'Australie le soleil est une femme.

coucher, par le pays où demeurent les morts. A mesure qu'elle s'approche d'eux, les hommes s'assemblent ; puis ils se divisent en deux groupes, de manière à laisser un passage entre eux.

Ils invitent le soleil à rester avec eux. Mais elle ne peut accepter leur offre que pour peu de temps ; car elle doit être prête à repartir dès le matin suivant.

Pour les services qu'elle a rendus à quelques-uns de ces morts, elle reçoit d'eux une peau de kangourou rouge. Aussi est-elle revêtue d'un vêtement rouge qu'elle apparaît au matin (1).

## XXIII

### LE SOLEIL (2)

#### *Tribus de la rivière Pennefather.*

Le soleil est une femme ; c'est le Tonnerre qui la fit (3). Il ne lui donna que deux jambes comme aux autres êtres humains, mais beaucoup de mains qu'on peut voir quand elle se lève et quand elle se couche (4). Le soir elle a faim et s'enfonce dans la terre ou dans l'eau pour se procurer des iguanes, des racines ou des poissons (5).

(1) C'est une explication de l'aurore.

(2) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 8.

(3) Voir les légendes nos IX et XVI.

(4) Ce sont les rayons de l'aube et du crépuscule.

(5) Les indigènes de la rivière Tully, voisins des précédents, pensent que chaque jour il y a un nouveau soleil. (Roth, *ib.*)

## XXIV

## LE SOLEIL (1)

*Tribu : Arunta.*

Aux temps de l'Alcheringa, le soleil sortit de terre en un lieu nommé Ilparlinja, marqué aujourd'hui par une grosse pierre, dans le pays des bandicouts (2). C'était une femme-esprit. Elle était accompagnée de deux autres femmes; toutes trois étaient sœurs, s'appelaient également Ochirka et appartenaient à la classe panunga (3). Les descendants de ces deux femmes vivent tous deux maintenant, mais l'un d'eux ayant choisi une mère appungerta (4) est maintenant un ungalla.

L'aînée de ces deux femmes portait avec elle un enfant nouveau-né. Ayant quitté ces deux femmes à Ilparlinja,

(1) *Nat. Tr.*, p. 561-562.

(2) C'est-à-dire dans une région ayant pour totem local le bandicout (*perameles obesula*).

(3) Comme femme de la classe panunga, le soleil se trouve dans certains rapports de parenté à l'égard des membres des différentes classes : ainsi le soleil est *unawa*, c'est-à-dire « épouse licite » pour les hommes de la classe purula (sur ces classes matrimoniales, cf. la note de la légende n° LXIX); c'est un exemple caractéristique du point de vue des Australiens, qui répartissent les objets et les êtres suivant les catégories sociales humaines. Voir sur ce point l'étude comparative de E. Durkheim et M. Mauss, *De quelques formes primitives de classification*, *Année Sociologique*, t. VI (1903) et la légende n° CI.

(4) C'est-à-dire que les enfants-esprits sont parfois libres, suivant les Arunta, de choisir leur classe; voir p. LVI de l'*Introduction*.

le soleil monta au ciel (1), et c'est ainsi qu'il fait encore chaque jour, mais pendant la nuit il revient à son ancien lieu de départ, pour le quitter au matin. Ceux qui sont bien « doués », par exemple les magiciens, l'y peuvent voir la nuit (2). Les femmes restèrent dans le pays des gens bandicout, qui cependant ne les virent pas, attendu qu'elles se cachèrent avec soin. Et ce sont ces deux femmes qui donnèrent naissance au centre local du totem soleil auquel elles appartenaient.

## XXV

## LE SOLEIL (3)

*Tribu : Kaitish.*

La femme-soleil appelée Okerka prit naissance fort loin dans l'Est et voyagea jusqu'en un lieu appelé Allumba, où un arbre commémoratif s'éleva (4). Quelque temps après la femme retourna vers l'Est; et maintenant elle s'élève chaque jour à l'Est, va vers l'Ouest et descend, pour revenir au matin.

(1) Cette faculté de s'en aller au ciel n'est point considérée comme anormale; ici la femme-soleil agit comme n'importe lequel des ancêtres mythiques. (Voir p. XCVIII de l'*Introduction*.)

(2) « Ceux qui ne le voient pas, disent les Arunta à Spencer et Gillen, c'est qu'ils n'ont pas le *pouvoir* nécessaire, voilà tout. »

(3) *North. Tr.*, p. 624.

(4) L'arbre d'Allumba ne doit sous aucun prétexte être détruit, sinon tous les Kaitish seraient brûlés. Toute chose et tout animal qui se trouvent sur lui sont strictement taboués : un Kaitish qui tuerait et mangerait un opossum grimpé sur cet arbre sentirait ses intestins le brûler et mourrait (*ibidem*, p. 624-625); pour des prescriptions analogues, voir la note sur le *nanja* de la légende n° LXXVII.

## XXVI

## ORIGINE DU SOLEIL (1)

*Tribu : Euahlayi?*

Pendant longtemps il n'y eut pas de soleil, mais seulement une lune et des étoiles. C'était avant qu'il n'y eût des hommes sur terre. Il n'y vivait que des quadrupèdes et des oiseaux, lesquels étaient plusieurs fois plus grands que ceux d'aujourd'hui.

Un jour Dinewan (l'émou) et Brälgah (la grue d'Australie) se trouvaient dans une grande plaine près de la rivière Murrumbidgee. Ils se querellaient et combattaient. De rage, Brälgah courut au nid de Dinewan, y prit un des gros œufs qui s'y trouvaient et le jeta de toutes ses forces vers le ciel. Il s'y brisa contre un amas de bois à brûler qui s'enflamma au contact du jaune ; et cette flamme illumina le monde inférieur, au grand étonnement de tous les êtres vivants, jusqu'ici habitués à une demi-obscurité, et qui furent aveuglés par cet éclat (2).

Un Esprit bon (3) qui vivait dans le ciel vit combien brillante et belle était la terre lorsque s'éleva cette flamme. Il pensa que ce serait une bonne chose de faire un tel feu

(1) K. Langloh-Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 28-30.

(2) Voir la légende n° XXXIX.

(3) Cet « être bon » n'est pas nommé ; et comme la tribu où la légende a été recueillie n'est pas spécifiée, on se demande s'il s'agit du *Bayamie* des légendes n°s LXV et LXVI, du *Ngrundurie* de la légende n° XCVI, ou de quelque autre être encore, peut-être conçu par analogie au Dieu chrétien.

chaque jour. Et c'est ce qu'il a fait depuis. Toute la nuit lui et ses aides ramassent du bois et l'empilent. Et lorsque le tas est assez grand, ils envoient l'Étoile du Matin avertir ceux de la terre que le feu sera bientôt allumé.

Pourtant l'Esprit et ses acolytes trouvèrent cet avertissement insuffisant ; car ceux qui dormaient ne voyaient pas l'Étoile. Ils jugèrent qu'un bruit serait nécessaire à l'aurore pour annoncer l'arrivée du soleil et réveiller les dormeurs. Mais ils ne purent s'entendre sur l'être à désigner pour cette besogne.

Enfin un soir ils entendirent le rire de *Gougourgahgah* résonner dans les airs. « Voilà le bruit qu'il nous faut », dirent-ils. Et ils demandèrent à *Gougourgahgah* de rire le plus fort qu'il pourrait chaque matin au moment où l'Étoile du Matin s'affaiblit et où le jour commence à paraître, afin que son rire pût éveiller tous les dormeurs avant le lever du soleil. S'il s'y refusait, jamais plus ils n'allumeraient le feu-soleil et la terre retomberait dans les demi-ténèbres.

Mais *Gougourgahgah* fut le sauveur du monde : il accepta de rire bruyamment chaque matin. Et c'est ce qu'il a fait depuis, en criant : « Gou-gour-gah-gah, gougour-gah-gah, gou-gour-gah-gah (1) ! »

Quand les esprits allument le feu, il n'émet pas beaucoup de chaleur. Mais vers midi, tout le bûcher est en flammes, et il chauffe terriblement. Puis il s'éteint peu à peu jusqu'au soir, où il ne reste que quelques charbons rouges, lesquels s'éteignent, sauf quelques-uns que les Esprits couvrent de nuages afin de pouvoir rallumer un nouveau bûcher le lendemain.

Et si les *Gougourgahgah* cessaient d'annoncer le soleil,

(1) Le nom de cet oiseau, comme de plusieurs autres en Australie, est donc l'imitation de son cri.

le temps serait venu pour les Noirs de disparaître et pour la terre de retomber dans l'obscurité (1).

## XXVII

## LE JOUR ET LA NUIT (2)

*Tribu du Victoria (Wiimbaio).*

Au commencement le soleil ne se couchait pas. Sans cesse il faisait jour. Et les Noirs s'ennuyaient. *Nuralie* (3)

(1) Il est interdit aux enfants d'imiter le rire de l'oiseau *gougourgahgah*, car s'il les entendait il cesserait de rire le matin ; si les enfants l'imitent, une dent leur pousse par-dessus leurs incisives comme marque et punition de leur désobéissance. (K.-L. Parker, *loc. cit.*, p. 29.)

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 430.

(3) Dans cette légende, comme dans la légende n° XXXV, *Nuralie* (écrit aussi *Nurelle* et *Nurelli*) est un être surnaturel individualisé. C'est ainsi que l'ont défini tous les observateurs depuis Ridley (*Kamilaroi*, p. 137) et Curr (*Austr. Race*, t. II, p. 239) jusqu'à Howitt (*S. E. Tr.*, p. 489). *Nuralie* serait le héros civilisateur des Wiimbaio, dont il fit le pays avec ses rivières, ses arbres et ses animaux et auxquels il donna leurs lois ; puis il monta au ciel, où on le voit encore sous forme de constellation ; une tradition lui donne deux femmes et deux lances. Or, une autre tradition recueillie par Brough-Smyth (t. I, p. 423, note) dit : « *Nurelle* vit dans le ciel ; il est entouré d'enfants nés sans l'intervention d'une mère. Jamais *Nurelle* ne meurt. Les Noirs vont vers lui [quand ils sont morts] et jamais ne meurent de nouveau. » Qu'est-ce au juste que les nombreux enfants de *Nurelle* ? Je crois qu'ils sont la déformation, peut-être due aux questionneurs européens, d'anciens équivalents de *Nurelle*. En effet, la légende n° LXXV débute ainsi : « Le monde fut créé par des êtres qu'on appelle *Nuralie*, êtres qui existaient depuis très longtemps... qui créèrent toutes choses et qui avaient la forme soit d'un corbeau, soit d'un aigle-faucon », c'est-à-dire des deux totems fondamentaux des Wiimbaio et de nombreuses tribus du sud et du sud-est. Ainsi *Nuralie* semble avoir été d'abord un terme générique, désignant les ancêtres mythiques anthropo-animaux des Wiimbaio. C'est-à-dire que les *Nuralie* équivalent aux ancêtres de l'Alcheringa (Arunta) ou du Wingara (Kaitish), aux *Muk-Kurnai* (Kurnai) et aux *Muramura* (Dieri) ; il est arrivé à ces *Nuralie* par la faute de Ridley et de Curr, ce qui arriva aux *Muramura* par celle de Gason et de ses commentateurs (cf. la note de la légende n° LXVIII) ; par suite du défaut d'article en australien, on a pris pour un nom d'être individualisé (semi-dieu ou héros civilisateur) le terme collectif désignant les ancêtres mythiques.

réfléchit. Il décida enfin que le soleil disparaîtrait à intervalles réguliers. Il s'adressa au soleil en ces termes :

*Yhuko warrie, yhuko warrie*  
*Yarrarama wane dilya,*  
*Yantha, yanthoma wane dilya*  
*Tull tull.*

C'est-à-dire : « Soleil, soleil, brûle ton bois, brûle ta substance intérieure et descends (1). »

Et depuis le soleil (puisqu'il donne de la chaleur, il a besoin de combustible pour ses feux) descend sous l'horizon jusqu'à de grandes profondeurs pour s'en procurer.

## XXVIII

### LA LUNE (2)

*Tribu : Warramunga.*

La lune voyagea d'abord sur terre sous la forme d'un homme qui avait pris naissance en pays warramunga. Un jour, pendant qu'il errait, il campa près d'un creux rempli d'eau au pied d'une colline dans les monts Murchison. Il vit les traces d'une femme-bandicout, mais ne vit cette femme même qu'au matin, en l'espionnant comme elle marchait à quelque distance de son camp. Il l'appela et elle lui répondit par des cris. Puis il dit :

« Ne parle pas de si loin. Viens auprès de moi. D'où viens-tu? Viens-tu de Bindabingadji? »

(1) Voir une formule analogue et des parallèles résumés dans Howitt *S. E. Tr.*, p. 427-428.

(2) *North. Tr.*, p. 626.

La femme s'approcha. Ils s'assirent côte à côte et se mirent à causer.

Cependant deux faucons avaient, tout près de là, découvert pour la première fois comment faire du feu (1). Malheureusement ils mirent le feu au pays et les flammes s'approchèrent de plus en plus. La femme dit : « Regarde, le feu est tout près maintenant. » Et l'homme-lune répondit : « Point de presse ; le feu est encore loin. » Mais comme ils discutaient, le feu les entoura et brûla la femme grièvement. L'homme-lune s'ouvrit aussitôt une veine (2), et fit couler du sang dont il aspergea la femme qui revint à la vie. Puis ils montèrent tous deux au ciel.

## XXIX

### LA LUNE (3)

*Tribu : Kaitish.*

A l'époque de l'Alcheringa la lune vint s'asseoir sous la forme d'un vieil homme en un lieu appelé Urnta, colline près de Barrow Creek. Il vint à Urnta du nord-est, et en y arrivant il dit qu'il regrettait d'y être venu : sur quoi il s'en retourna. Une grande pierre se dressa à l'endroit où il s'était assis. Et on peut toujours le voir dans la lune portant sa hache de pierre (4). Il a vers l'ouest une femme qui vit à l'endroit où il descend.

(1) Voir la légende n° XLVIII.

(2) Procédé couramment appliqué, et sans que les indigènes semblent en souffrir.

(3) *North. Tr.*, p. 625.

(4) Voir encore pour le thème des taches de la lune les légendes n°s XXXII et LXIX.

## XXX

## LA LUNE (1)

*Tribu : Arunta.*

Aux temps de l'Alcheringa, un homme-opossum portait la lune dans son bouclier lorsqu'il allait à la chasse aux opossums, sa nourriture (2). Toute la journée, il se tenait caché dans un creux de rocher. Une nuit, un homme-graine vint à passer par hasard en cet endroit, et il vit à terre briller quelque chose. C'était la lune, que l'homme-opossum avait laissée dans son bouclier pour grimper sur un arbre où se trouvait un opossum.

L'homme-graine ramassa au plus vite bouclier et lune et se sauva du plus vite qu'il put. L'homme-opossum descendit de l'arbre et courut après le voleur, mais sans succès.

Ayant perdu tout espoir de l'atteindre, il se mit en colère et cria d'une voix retentissante : « Que ce voleur ne puisse garder la lune, et que celle-ci monte au ciel, afin de briller chaque nuit (3). »

Alors la lune quitta le bouclier et monta au ciel, et c'est là qu'elle demeure depuis ce temps (4).

(1) *Nat. Tr.*, p. 564-565.

(2) Voir les notes des légendes nos LXXVII et LXXXIV.

(3) On voit la force efficiente de la parole, non pas seulement des magiciens, mais de tout homme, pourvu qu'agité de sentiments violents.

(4) Cette légende est peut-être moins primitive que la précédente, où la lune est un être, mais non encore un objet ; on remarquera que le lien de la lune avec l'opossum, c'est-à-dire sa catégorisation dans une classe spéciale comprenant des êtres humains, des objets et des animaux, est exprimé, mais d'une manière détournée ; voir à ce sujet la note de la légende n° XXIV.

## XXXI

## LA LUNE (1)

*Tribu : Arunta.*

Avant qu'il n'y eût une lune au ciel, un homme-opossum (2) mourut et fut enseveli. Peu de temps après il sortit de sa tombe sous forme de garçon. Les gens de sa tribu le virent se lever ainsi; terrifiés, ils s'enfuirent. Il les poursuivit en criant :

« N'ayez crainte, ne vous sauvez pas, ou bien vous mourrez tout à fait. Moi je mourrai, mais je ressusciterai dans le ciel. »

Donc il grandit, vieillit, puis mourut, mais reparut ensuite sous forme de lune. Et depuis il a continué à périodiquement mourir et ressusciter. Mais les gens qui s'enfuirent moururent tout à fait (3).

Lorsqu'on ne voit pas l'homme-lune, c'est qu'il demeure avec ses deux femmes, qui vivent au loin, vers l'Ouest.

(1) *Nat. Tr.*, p. 564.

(2) C'est-à-dire que la lune est considérée comme étant un homme du groupe totémique de l'opossum. Voir la note de la légende précédente.

(3) La légende explique donc aussi l'origine de la mort, qui est également en relation avec la lune dans les légendes n<sup>os</sup> CIV et CVI.

## XXXII

## LA LUNE (1)

*Tribu : Dieri.*

Deux jeunes *muramura* en voulaient à leur père, le vieux *muramura* Nganto-warrina, parce qu'il avait recueilli un peu de *nardou* (2) et ne leur en avait pas donné. Un jour leur père les vit travailler avec zèle à faire de longs crochets de bois destinés à piquer une certaine sorte de vers au fond des trous qu'ils creusent dans les troncs d'eucalyptus. Ils lui dirent qu'ils connaissaient un arbre plein de tels vers. Et le vieux *muramura* y grimpa pour s'en emparer. Comme il grimpait, ses fils l'encourageaient à aller plus haut encore ; en même temps l'arbre grandissait et grandissait toujours, par la vertu de leur magie (3). Puis ils y mirent le feu ; les flammes

(1) Miss Howitt, *Some Nat. Leg. fr. C. Austr.*, Folk-Lore, t. XIII (1902), p. 406-407.

(2) Spores comestibles d'une espèce de *marsilia*, vulgairement appelés « graines ». (Note de miss Howitt.)

(3) Le thème de l'arbre qui touche au ciel se retrouve dans les légendes nos XLIV et XLIX. Une légende dieri (O. Siebert, dans Howitt, *S. E. Tr.*, p. 800-801) parle d'une race d'êtres appelés *Kadimarkara*, qui, pendant l'Époque mythique, descendirent du ciel le long d'immenses eucalyptus qui supportaient le ciel et dont l'emplacement exact est indiqué par les légendes. On retrouve le même thème encore chez les Wotjoballuk (dans une légende du recueil inédit de miss Howitt; cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 432), qui pensent qu'un grand sapin allait autrefois de la terre à travers le ciel jusqu'à la demeure de *Mamen-Gorak*, sorte de héros civilisateur divinisé ; c'est en grimpant à cet arbre que les hommes de l'Époque mythique se rendaient dans le pays céleste pour y récolter de la manne d'eucalyptus.

Le thème de la plante qui touche au ciel est fort répandu ; c'est d'ordinaire d'une plante grimpante, pois ou haricot, qu'il s'agit, plus rarement d'un arbre. Voir pour les parallèles : Cosquin, *Contes Pop. de Lorraine*, t. I, pp. 171-174 ; R. Köhler, *Kleinere Schriften*, éd. Bolte, t. I (1898), pp. 103, 109 et 322-323 ; J.-A. Mac Culloch, *The Childhood of Fiction*, London, 1905, pp. 432-449.

montèrent ; et les fils virent que le vieux Nganto-warrina allait être roti. L'un d'eux lui jeta avec son boumerang une peau de bête, afin qu'il pût s'abriter contre la chaleur.

Nganto-warrina pend toujours au ciel en qualité de lune : et les Dieri disent que la marque sombre est la partie de son corps que le vieux *muramura* abrita sous la peau de bête (1).

### XXXIII

#### LA LUNE (2)

*Tribu : Baie de la princesse Charlotte.*

Un jour deux frères, c'étaient des éperviers (3), s'en allèrent à la recherche de miel. Ils avisèrent un arbre creux, qui leur sembla contenir une ruche. Ils y firent un trou de grandeur convenable, et l'un d'eux y introduisit son bras pour voir s'il sentirait quelque chose. A son grand déplaisir, son bras resta pris dans le trou, et malgré ses efforts et ceux de son frère, il ne put l'en retirer.

Enfin son frère partit demander du secours ; et trouvant campés non loin de là plusieurs de ses parents et amis, il demanda à chacun d'eux de venir l'aider. Aucun d'eux n'y consentit. Chacun trouva quelque mauvais prétexte. Et pour leur montrer son mécontentement et son mépris, il

(1) Ainsi la légende explique non seulement l'origine de la lune, mais aussi celle des taches de la lune. Voir à ce sujet les légendes n° XXIX et le LXIX.

(2) W.-E. Roth, *Sup. Nag. Med.*, p. 7.

(3) C'est-à-dire, probablement, qu'ils appartenaient au groupe totémique des éperviers ; car plus loin il n'est fait allusion qu'à leur nature humaine.

allait leur montrer son derrière (1) lorsqu'il reconnut assis à terre, non loin de là, le frère de sa mère, la lune. Car en ce temps, la lune vivait sur terre comme tout le monde.

Ayant été mise au courant, la lune se leva aussitôt et accompagna le fils de sa sœur jusqu'à l'arbre. Elle grimpa au sommet de l'arbre, introduisit sa tête dans le creux et éternua avec force. La pression de l'air intérieur fit sortir le bras du pauvre diable.

Mais l'épervier délivré était décidé à se venger de tous ceux qui l'auraient bel et bien laissé périr là. Il commença par enterrer la lune, afin de la mettre à l'abri; puis il mit le feu aux herbes afin de brûler tout le campement. Mais quelques-uns de ses ennemis s'échappèrent. Alors il plaça la lune sur les branches faîtières d'un grand arbre et mit de nouveau le feu aux herbes; mais de nouveau quelques-uns de ses ennemis échappèrent. Non encore content, il mit enfin la lune là-haut, dans le ciel, à l'abri de tout danger. Et cette fois enfin, il alluma un tel incendie que nul Noir de ce campement n'échappa. Et c'est ainsi que la lune en vint à demeurer au ciel, à l'abri des incendies de la brousse.

### XXXIV

#### LES PHASES DE LA LUNE (2)

*Tribu : Narrinyeri.*

La lune est une femme (3) dont la chasteté n'est pas

(1) C'est un procédé pour manifester son mépris qui est proprement universel; c'est le geste de la Mouquette dans *Germinal*.

(2) H.-E.-A. Meyer, dans Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 432, note.

(3) C'est le seul cas où la lune est regardée comme du sexe féminin; partout ailleurs c'est un homme.

exemplaire. Elle demeure pendant un long temps avec les hommes et a de telles relations avec eux qu'elle en maigrit considérablement, jusqu'à ne plus sembler qu'un squelette.

Lorsqu'elle se trouve dans cet état, *Nurrunduri* (1) lui ordonne de partir de là. Elle s'envole alors ; et on la garde quelque temps au secret, en l'occupant à récolter des racines comestibles. Ces racines sont si nourrissantes qu'en peu de temps elle engraisse et reprend de l'embonpoint.

## XXXV

## LES PHASES DE LA LUNE (2)

*Tribu, non spécifiée, de Victoria.*

La lune errait çà et là avant que ses mouvements ne fussent réglés par *Nuralie* (3). *Nuralie* dut longtemps réfléchir et combiner avant de pouvoir décider à quels moments la lune apparaîtrait et à quels autres elle disparaîtrait. Enfin il s'adressa à elle en ces termes :

<i>Puk-a</i>	<i>mal-imba</i>	<i>penah-pethanba,</i>
Meurs	toi	os dedans,
<i>Penah</i>	<i>bulga</i>	<i>bulga.</i>
Os	poudre	poudre.

C'est-à-dire : « Meurs ! tes os blanchissent, et tes os deviennent poudre. »

La lune obéit à *Nuralie*. Elle meurt à époques fixes,

(1) Voir, sur *Nurundere*, la note de la légende n° XX.

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 431.

(3) Sur *Nuralie*, voir la note de la légende n° XXVII.

puis réapparaît, et remplit ses devoirs à l'égard des indigènes comme *Nuralie* lui ordonna de faire il y a bien longtemps.

### XXXVI

#### PLURALITÉ DES LUNES (1)

#### *Tribus du district de Boulia.*

Il y a bien longtemps, alors que le Noir était un dindon, il se blessa grièvement au pied et à la cheville. Il demanda à une femme, qui était un cacatoès (2), où se trouvait la source la plus proche. Elle lui dit : « Il n'y a pas d'eau ici. » Alors il demanda à un perroquet vert s'il savait où trouver de l'eau. Et comme son pied enflait de plus en plus, il le pria d'y faire une entaille. Mais le perroquet vert répondit qu'il ne le pouvait pas.

Ensuite le dindon s'adressa au corbeau, à un Noir magicien, à un aigle-faucon, à la lune, au docteur blanc (3) et même à un esprit malfaisant. Mais tous répondirent qu'ils ne pouvaient l'aider en quoi que ce fût. Il finit, en désespoir de cause, par s'adresser au ver de terre. Celui-ci accepta aussitôt, mordit dans la chair tuméfiée, se creusa un chemin dans la partie malade, suçà tout le pus et guérit le dindon.

(1) W.-E. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 7, et *Qu. Abor.*, p. 128.

(2) On remarquera combien peu la distinction est établie entre les êtres humains et les animaux ; par analogie avec les légendes de l'Australie centrale, il semblerait qu'il ne s'agit pas ici, ni plus bas, d'animaux proprement dits, mais d'individus appartenant à certains groupes totémiques.

(3) Roth pense que c'est là une interpolation du narrateur destinée à faire plaisir à l'auditeur blanc.

En suite de quoi on tint une grande cérémonie à laquelle prirent part les galahs, les pétrels, les cacatoès blancs et noirs, les pies-grièches, les pies, les chlamydères, ainsi que les opossums, les porcs-épics, les bandicouts, etc. Et pendant que le dindon, le ver de terre, les nuages et le ciel, qui en ce temps vivaient sur terre, changeaient de place, tout le monde chantait : « Voici que notre frère monte. »

Et en effet à ce moment précis les deux animaux s'élevèrent dans les airs. Mais afin que ceux qui restaient en bas eussent toujours présent à l'esprit le souvenir de sa prouesse médicale, le ver de terre envoie régulièrement chaque mois une nouvelle lune. Car la lune est son frère ; comme lui, la lune se creuse un chemin souterrain, en sort, monte très haut dans l'air, redescend et meurt. Ce ver a un très grand nombre de frères : et c'est pourquoi il envoie une autre lune chaque mois (1).

### XXXVII

#### LE HALO DE LA LUNE (2)

*Tribu : Nungahburrah.*

Muregu (le mopoke) avait campé pendant longtemps tout seul, loin des siens. Il en avait profité pour faire une grande quantité de boumerangs, de massues, de sagaies, et de poches en peaux d'opossum. Avec des dents d'opossum il avait sculpté sur ses armes de jolis dessins et il avait peint l'intérieur des peaux de couleurs vives ; il les avait

(1) Roth note, *loc. cit.*, que les riverains de la Tully croient aussi qu'il y a une autre lune chaque mois.

(2) K. Langloh-Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 68-69.

cousues fortement avec des cordelettes en poils d'opossum passées dans une aiguille faite à l'aide d'un petit os de la jambe d'un é mou. Et comme il regardait ses œuvres, Muregu se sentit fier de ce qu'il avait fait.

Une nuit Bahlû (la lune) vint en son camp et dit :

— Prête-moi une de tes poches en peaux d'opossum.

— Non, je ne les prête pas.

— Alors, donne-m'en une.

— Non, je n'en donne pas.

Ayant regardé tout autour, Bahlû vit les armes merveilleusement ornementées et dit :

— Eh bien, Muregu, donne-moi l'une de tes armes.

— Non, je ne donne jamais à autrui ce que j'ai fait.

— Allons, dit Bahlû, la nuit est froide. Prête-moi une de tes peaux d'opossum.

— Je t'ai déjà dit, répondit Muregu, que je ne prête jamais mes peaux.

Bahlû ne dit plus rien, mais s'en fut et coupa de l'écorce pour s'en faire une hutte. La hutte finie, Bahlû s'y mit à couvert (1), et la pluie commença de tomber. Et la pluie tomba jusqu'à ce que toute la contrée fût submergée. Muregu se noya. Ses armes flottèrent au loin et s'éparpillèrent ; et ses peaux d'opossum pourrèrent (2).

(1) Cette hutte représente le halo de la lune avant la pluie ; les Noirs disent alors : « Bahlû a construit sa hutte, il va pleuvoir. » K.-L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. xv.

(2) Peut-être cette légende se rattache-t-elle par ce dernier épisode au cycle des légendes du déluge.

## XXXVIII

## LA LUNE ET L'AIGLE (1)

*Tribus du Gippsland.*

La lune était autrefois un homme fort méchant, qui ne cherchait qu'à faire du mal. Le premier groupe d'hommes qu'il rencontra, il les changea en canards et les laissa ainsi.

Un jour il fit visite à l'aigle (2). Il construisit sa hutte à côté de celle de l'aigle. L'aigle était allé dans la brousse à la chasse aux kangourous comme la lune dressait son campement auprès du sien. L'aigle revint avec deux kangourous et offrit un peu de leur chair à la lune. La lune engloutit tout jusqu'aux os; il ne laissa rien, et dévora même les deux carcasses; puis il tua l'aigle et l'avalala.

S'étant ainsi régalé l'homme-lune continua son voyage. En traversant la forêt, il rencontra les deux femmes de l'aigle. A sa vue, elles furent fort effrayées et se doutèrent aussitôt du sort de leur mari. La lune demanda de l'eau; et elles lui montrèrent une source. Pendant que la lune buvait, les femmes lui donnèrent un grand coup de leur hache de pierre. Puis elles l'ouvrirent et en sortirent le corps de l'aigle, qui revint à la vie (3).

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 431-432.

(2) On ne se rend que malaisément compte s'il s'agit d'un homme appartenant au groupe totémique de l'aigle, l'un des plus importants dans les tribus méridionales.

(3) Il est difficile de catégoriser ce récit: c'est une légende si l'aigle est un personnage ancestral mythique (voir la légende n° LXXV); et un conte par l'absence de localisation, surtout si le héros est non pas l'aigle-totem lui-même, mais un homme quelconque appartenant au groupe ayant l'aigle pour totem.

## XXXIX

## LES MURRUMBUNG-UTTIA ET LES CORPS CÉLESTES (1)

*Tribu : Wurunjjerri.*

La terre est plate. Elle se trouvait dans l'obscurité avant que *Pupperimbul* (2) eût créé le soleil.

Ce *Pupperimbul* appartenait à la race qui, en ce temps-là, peuplait la terre et qu'on appelle maintenant *Murrumbung-uttia* (3), c'est-à-dire *Vieux-Esprits*. Ils possédaient le feu et étaient identiques aux hommes actuels. Mais ils furent transportés au ciel avant que les hommes ne vinssent à exister (4).

Tous les corps célestes et tout ce qui apparaît dans l'espace a été fait par ces *Murrumbung-uttia*. Ils possèdent la puissance spirituelle pour le bon comme pour le mauvais (5) et sont représentés sur la terre par les *Pupperimbul*, sorte d'oiseau (*estrela temporalis*) dont le meurtre serait suivi d'un déluge de pluie.

(1) W.-E. Stanbridge, *On the Abor. of Vict.*, reproduit par Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 432-434 et p. 460 ; résumé par Howitt, *S. E. Tr.*, p. 427.

(2) Comme il n'y a pas d'article en australien, on peut traduire aussi *le* ou *un pupperimbul*, ce qui concorde mieux avec la suite de la légende.

(3) Stanbridge et B. Smyth écrivent *Nurrumbung* ; M. Howitt donne *Murrumbung*, qui est plus correct.

(4) Comme il n'est pas dit que les hommes sont leurs descendants, ce n'est que par analogie avec les croyances d'autres indigènes qu'on peut regarder ces *Murrumbung-uttia* comme des Ancêtres mythiques : ils correspondent dans une certaine mesure aux ancêtres de l'Alcheringa arunta, aux *mura-mura dieri*, etc.

(5) On voit ici le *mana* non encore dissocié ; cf. le chapitre VIII de l'*Introduction*.

*Pupperimbul* (1) prépara puis lança dans l'air un œuf d'émou (2) : ce fut le Soleil (*Gnowî*). Celui-ci a pour sœur Vénus (*Chargî gnowî*) qui est la femme de Jupiter (*Ginabong-béarp*), lequel était un chef des *Murrumbunguttia*.

La Voie lactée est la fumée des feux des *Murrumbunguttia*.

## XL

### LA DISPERSION DES HOMMES ET L'ORIGINE DES ÉTOILES (3)

*Tribu non spécifiée de Victoria.*

Il y eut un temps où les hommes et les femmes étaient très nombreux. Ils étaient très nombreux en certaines régions de la terre et ils étaient très méchants. *Pundjel* (4) en fut fort fâché. Il fut de fort mauvaise humeur quand il vit que les hommes étaient si nombreux et si méchants. Il fit s'élever des tempêtes et fit souffler souvent des vents violents.

Dans les plaines, voici que soudain s'élevèrent des tourbillons violents et sur les montagnes les arbres furent secoués par des ouragans. *Pundjel* descendit pour voir les hommes et les femmes. Il ne parla à aucun d'eux. Il portait sur lui un grand couteau.

(1) Voir la note 2.

(2) Une tribu voisine pense que l'œuf d'émou fut préparé *Bermbemgl* et emporté dans l'espace par le petit oiseau *penmen*, que, pour cette raison, on ne doit pas tuer (Brough-Smyth, *loc. cit.*); voir pour le même thème la légende n° XXVI.

(3) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 427-428.

(4) Sur *Pundjel*, voir les notes de la légende n° CIII; et sur son couteau de pierre les légendes n° CI et CII.

Il vint avec son couteau dans les camps et coupa avec son couteau. Il coupa ici, il coupa là ; et il coupa les hommes, les femmes et les enfants en tout petits morceaux.

Mais les morceaux d'hommes, de femmes et d'enfants ne moururent pas. Chacun d'eux se mouvait tout comme se meut un ver. De grands ouragans, des tempêtes et des vents tourbillonnants vinrent, qui enlevèrent ces morceaux se mouvant comme des vers. Et ces morceaux devinrent comme des flocons de neige.

Ils furent emportés dans les nuages. Les nuages portèrent les morceaux ici et là, partout sur la terre. Et *Pundjel* fit que les morceaux s'arrêtèrent là où il lui plaisait.

C'est ainsi que les hommes et les femmes furent dispersés sur la terre. Des hommes et des femmes qui étaient bons, *Pundjel* fit des étoiles. Les étoiles sont encore au ciel. Et tout sorcier vous dira quelles sont, parmi les étoiles, celles qui jadis étaient des hommes bons, et celles qui étaient des femmes bonnes (1).

## XLI

### ORIGINE DES ÉTOILES (2)

#### *Tribus (non spécifiées) de Victoria.*

Les ancêtres des tribus actuelles, qu'ils fussent des oiseaux, des bêtes ou des hommes, furent placés au ciel.

(1) Que faut-il entendre ici par *bon* et *méchant*, il est difficile, le texte australien n'étant pas donné par Brough-Smyth, de le savoir. En tout cas, la bonté et la méchanceté australiennes ne correspondent pas à ce qu'on nomme ainsi conformément à l'échelle des valeurs éthiques du christianisme ; *bon* équivaut probablement ici à *puissant* et à *sage*.

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 431.

Ceux qui avaient accompli de grandes actions, dignes de mémoire, y brillèrent en qualité d'étoiles. L'aigle est maintenant la planète Mars parce qu'il était de mœurs combattives (1) ; le corbeau est une étoile ; et les étoiles plus petites qui l'accompagnent sont ses femmes (2).

## XLII

## ORIGINE DE CERTAINES ÉTOILES ET DES KANGOUROUS (3)

*Tribu : Narrinyeri.*

*Wyungare* n'avait pas de père, mais seulement une mère. Il vivait à Rauwoke avec sa mère et était *narumbe* dès son enfance : c'est-à-dire qu'il fut fait « homme rouge ou *Kaingani* » ; c'était un grand chasseur de kangourous.

Un jour qu'il était dans les roseaux à Oulawar, buvant de l'eau du lac au moyen d'un roseau, les deux femmes de *Nepelle* passèrent par là, le trouvèrent bien fait, l'admirent, et se prirent d'amour pour lui. Elles saisirent la première occasion qui se présenta pour venir à sa hutte, et le trouvant endormi, elles firent avec leurs pieds un bruit comme de deux émous qui courent. Aussitôt le chasseur s'éveilla et bondit sur ce qu'il croyait être du gibier. Les deux femmes éclatèrent de rire et l'entourant de leurs bras, lui demandèrent de les prendre pour femmes. Ce à quoi il consentit volontiers.

Naturellement, *Nepelle* fut fort en colère : il s'en vint à

(1) Ceci est évidemment une glose d'origine européenne.

(2) Sur l'aigle et le corbeau mythiques, voir la légende n° LXXV.

(3) G. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 56-57.

la hutte de *Wyungare* ; mais il n'y trouva personne. Il mit du feu dans la hutte et lui dit d'attendre que *Wyungare* et les deux femmes fussent endormis pour se lever et les brûler.

Au soir, ils revinrent de la chasse, s'étendirent à terre et s'endormirent. Mais ils furent bientôt réveillés par les flammes. Ils sortirent en hâte de la hutte qui brûlait. Mais le feu les poursuivit. Ils suivirent les bords du lac, pourchassés par l'élément vengeur. Enfin ils atteignirent *Lowanyeri*, se plongèrent dans la vase du marais qui se trouve en cet endroit : et le feu ne put les atteindre.

Effrayé par la haine active de *Nepelle*, *Wyungare* chercha un moyen d'y échapper. Il se résolut à s'en aller à *Wyirrewarre* (1) et d'y demeurer. Il attacha donc une corde (2) à un javelot et le lança dans le ciel. Le javelot s'y fixa ; et *Wyungare* se mit en mesure de s'y hisser : mais le javelot ne tint pas, parce qu'il n'était pas barbelé.

Alors il prit un javelot barbelé, et le lança au ciel, cette fois avec succès : car il y resta solidement fixé. Il se hissa par la corde jusqu'au ciel, puis monta les deux femmes. Certaines étoiles, au nombre de trois, sont en effet *Wyungare* et ses femmes.

C'est là-haut qu'il est assis. Il pêche pour les hommes avec un javelot de pêche. Et quand des hommes ronflent en dormant, c'est qu'il les touche avec la pointe de son arme.

Avant de monter au ciel, il prit un kangourou gigantesque et le mit en pièces. Il en dissémina les morceaux dans la brousse : et c'est de là que viennent les kangourous actuels, relativement petits (3).

(1) C'est le ciel ; voir la note de la légende n° XX.

(2) Voir sur cette corde, la note de la légende n° XVII.

(3) Ce même procédé fut employé par *Pungngane* pour multiplier les poissons *ponde* (Cf. Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 425, note) et par *Pundjel* pour multiplier les hommes (voir la légende n° XL).

## XLIII

L'ÉTOILE DU MATIN (1)

*Tribu : Nungahburrah.*

*Mullyan* (l'aigle-faucon) s'était construit une demeure au haut d'un arbre yaraan (gommier blanc). Il y vivait isolé de sa tribu, avec sa femme *Mûdai* (l'opossum) et sa belle-mère *Mûdai* (l'opossum). Avec eux vivait aussi *Buttergah*, fille d'un *Buggû* (l'écureuil volant). *Buttergah* était l'amie de *Mûdai*, la femme de *Mullyan*, et une parente éloignée de la tribu des *Mûdai* (2).

*Mullyan*, l'aigle-faucon, était cannibale (3). Voilà pourquoi il vivait à part des autres Noirs. Afin de satisfaire ses goûts anthropophages, il avait coutume de partir en expédition armé d'une sagaie énorme, grande comme quatre fois une sagaie ordinaire. S'il rencontrait un chasseur Noir isolé, il le tuait et emportait son corps dans la demeure aérienne. Là les deux *Mûdai* et *Buttergah* le faisaient cuire et chacun mangeait de cette chair ; car les trois femmes aussi étaient cannibales.

Les choses allèrent ainsi quelque temps, jusqu'à ce qu'enfin tant de Noirs eussent été tués que leurs amis dé-

(1) K.-L. Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 62-64. Voir plus loin, n° XCVIII, une variante altérée et résumée de cette légende.

(2) Il s'agit, en réalité, d'êtres humains appartenant aux groupes totémiques de l'aigle-faucon, de l'opossum, de l'écureuil, et plus loin du pic et du rat grimpeur ; mais comme les faits sont reportés à une époque légendaire, ces êtres humains sont encore assez proches de l'animal-totem pour en posséder les qualités caractéristiques.

(3) Au pied de l'arbre de *Mullyan* se trouvait une source, laquelle existe toujours et rejette par moments des ossements d'animaux fossiles que les Noirs s'expliquent comme étant les ossements des victimes de *Mullyan* (K.-L. Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. xv). Sur le cannibalisme des Australiens, voir la note de la légende n° LXXXIV.

cidèrent de se mettre à leur recherche ; et ils suivirent les traces du dernier qui avait disparu. Ils arrivèrent jusqu'à l'endroit où, tout le montrait, il avait été tué. Ils suivirent les traces de son meurtrier et parvinrent droit au *yaraan* sur lequel se trouvait la demeure de *Mullyan*. Ils tentèrent de grimper à l'arbre, mais il était trop haut et trop droit. Et après plusieurs essais ils y renoncèrent. Désespérés de leur insuccès, ils pensèrent aux *Bibbies* (le pic), gens connus comme grimpeurs. Et ils demandèrent secours à deux jeunes *Bibbies*. L'un d'entre eux vint, amenant avec lui son ami *Murrawondah* (le rat grimpeur).

Ayant appris des Noirs ce qu'ils désiraient, ces grimpeurs réputés s'en allèrent auprès du *yaraan* et y montèrent aussitôt. Il n'y eut, cette nuit-là, assez de lumière que pour leur permettre de grimper jusqu'à mi-hauteur de l'arbre. Ils y campèrent, et, le matin venu, épièrent le départ de *Mullyan*, puis ils continuèrent à monter. Ils atteignirent enfin la demeure de *Mullyan*. Ils attendirent un bon moment, et y pénétrèrent.

Arrivés à l'intérieur, ils se hâtèrent de cacher un bâton enflammé dans un coin de la hutte, en prenant soin de n'être pas vus des trois femmes. Ensuite ils redescendirent sans se presser et sans que personne se fût aperçu de leur arrivée ni de leur départ. Pendant cette journée, les femmes entendirent à plusieurs reprises des craquements, comme si quelque chose brûlait. Mais ayant regardé partout, elles ne virent rien. Et comme le foyer était en bon état, elles n'y prirent pas garde davantage, pensant qu'une herbe était tombée dans le foyer.

Redescendus à terre, *Bibbie* et *Murrawondah* trouvèrent les Noirs et leur racontèrent ce qu'ils avaient fait. En apprenant que le plan était de brûler *Mullyan*, ils craignirent que l'arbre ne vînt à tomber et s'en allèrent à quelque distance de là, pour attendre la fin. Grande était

leur joie à la pensée que leur ennemi était perdu. Et fiers se sentaient *Bibbie* et *Murrawondah* comme les Noirs célébraient leur prouesse.

Vers l'heure du dîner, *Mullyan* revint. En arrivant dans sa demeure, il déposa sa grande lance contre la paroi extérieure. Puis il entra dans sa hutte et s'étendit pour se reposer, car il avait beaucoup marché sans trouver grand-chose. A peine couché, il entendit sa grande lance tomber. Il sauta sur ses pieds et courut la remettre en place. A peine s'était-il recouché, qu'il entendit la lance tomber de nouveau. Il se releva encore, la replaça et se recoucha. Et comme il allait s'étendre une troisième fois, une grande flamme jaillit dans un coin de la hutte. Il appela les trois femmes, qui étaient en train de faire la cuisine. Elles vinrent en courant l'aider à éteindre l'incendie. Mais, malgré tous leurs efforts, le feu gagnait. *Mullyan* eut le bras brûlé. Les *Mûdai* eurent les pieds brûlés ; et *Buttergah* aussi fut brûlée grièvement. Voyant qu'ils ne pouvaient venir à bout du feu, ils prirent le parti d'abandonner la hutte et d'essayer de se sauver eux-mêmes.

Mais il était trop tard. Comme ils s'apprêtaient à descendre le long de l'arbre, le plancher de la hutte leur tomba sur la tête. Et tout ce qui resta le feu éteint, ce furent les os carbonisés des habitants du *yaraan*. C'est tout ce que les Noirs trouvèrent : mais leur légende dit que *Mullyan* l'aigle-faucon vit au ciel en qualité de *Mullyangah*, l'Étoile du Matin, à côté de laquelle est une étoile plus petite, qui est son bras ; et de l'autre côté est une étoile plus grande, qui est *Mûdai* l'opossum, sa femme (1).

(1) Ainsi des étoiles déterminées sont, chez les Nungahburrah, en relation avec des groupes totémiques (aigle-faucon et opossum), de même que chez les Arunta l'Étoile du Soir est en relation avec la classe *kumara* et le totem grand-lézard (*Nat. Tr.*, p. 565 ; *North. Tr.*, p. 628) ; cf. sur ce principe de classification des corps célestes, la note de la légende n° XXIV.

## XLIV

## ORIGINE DES PLÉIADES (1)

*Tribu : Nungahburrah.*

*Wurrannah* (2) avait chassé toute la journée. Il revint au camp fatigué et affamé. Il demanda à sa mère du *durrie* (sorte de pâte). Elle lui dit qu'il n'en restait plus. Il demanda alors aux autres Noirs de lui donner des graines comestibles afin de s'en faire du *durrie*. Personne ne put lui en donner. Il se mit en colère et dit : « Je vais m'en aller dans une contrée lointaine et vivre avec des étrangers. Ma propre tribu me laisse mourir de faim. » Et pendant qu'il était encore excité, il s'en alla. S'étant muni de ses armes, il s'en fut à la recherche d'un autre peuple dans un autre pays.

Ayant marché quelque temps, il vit au loin un vieillard qui fouillait dans des ruches sauvages. Le vieillard tourna son visage dans la direction de *Wurrannah* et le regarda venir. Mais quand *Wurrannah* fut auprès de lui, il vit que le vieillard n'avait pas d'yeux, bien qu'il eût semblé regarder du côté de l'arrivant. *Wurrannah* fut fort effrayé de voir un étranger qui n'avait pas d'yeux et qui pourtant semblait regarder. Il résolut cependant de ne pas montrer sa crainte, mais d'aller droit à lui. Ainsi fit-il.

(1) K. Langloh Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 40-46.

(2) Madame K.-L. Parker ne donne pas de renseignements sur ce personnage dont le nom signifie *Qui-se-tient-debout*, et qui joue un rôle important dans d'autres légendes.

Lorsqu'il s'en fut approché, l'étranger lui dit que le nom de sa tribu était les *Murunumildah* (ceux-qui-n'ont-pas-d'yeux), parce qu'ils n'avaient pas d'yeux mais voyaient avec leur nez. Cela sembla fort étrange à *Wurrannah*. Il n'en eut que plus peur, bien que le *Murunumildah* fût accueillant et compatissant. Car voyant *Wurrannah* affamé, il lui donna un *wirrie* d'écorce (1) plein de miel, lui indiqua l'emplacement de son camp et lui permit d'y aller et d'y vivre. *Wurrannah* prit le miel et fit semblant d'aller au camp. Mais à peine hors de vue, il jugea plus prudent de changer de direction.

Il continua son voyage quelque temps, jusqu'à ce qu'il parvint auprès d'un grand étang, sur les bords duquel il décida de camper. Il but une grande gorgée d'eau et se coucha pour dormir. S'étant réveillé au matin, il regarda dans la direction de l'étang, mais ne vit qu'une grande plaine. Il crut rêver, se frotta les yeux, regarda de nouveau, puis :

— Voilà un étrange pays, dit-il ; d'abord je rencontre un homme qui n'a pas d'yeux et pourtant peut voir. Puis, le soir, je vois un grand étang plein d'eau que je ne retrouve plus le matin. L'eau, sûrement, était ici, puisque j'en ai bu. Et il n'y a plus d'eau !

Comme il s'étonnait que l'eau eût disparu si vite, il vit venir à lui une grande tempête. Et il se précipita au plus vite dans la brousse épaisse, pour y chercher un abri. Ayant marché un peu, il vit un amas d'écorces toutes coupées empilées à terre.

— Tout va bien, dit-il ; je m'en vais dresser quelques pieux et de ces écorces me faire une hutte où m'abriter pendant l'orage qui vient.

Il coupa au plus vite les pieux nécessaires et les planta

(1) Sorte de récipient d'écorce en forme de canot, appelé *pitchi* dans l'Australie Centrale. (Cf. *Nat. Tr.*, p. 607-610 et *North. Tr.*, p. 661-667.)

comme échafaudage pour sa hutte. Puis il souleva l'une des plaques d'écorce. Et comme il la soulevait, il vit un objet étrange, comme il n'en avait encore vu dans aucune tribu.

Cet objet étrange cria : « Je suis *Bulgahnunnu* » (1), d'une voix si terrible que *Wurrannah* laissa tomber l'écorce, ramassa ses armes et s'enfuit au plus vite, oublieux de la tempête prochaine. Il n'avait qu'une idée : s'en aller le plus loin possible de *Bulgahnunnu*.

Il courut jusqu'à une grande rivière, qui lui barrait le chemin de trois côtés. La rivière était trop large pour pouvoir être traversée. Il revint donc en arrière, mais non pas exactement sur ses pas. Il prit une direction différente ; et comme il quittait la rivière il vit une troupe d'émous venant boire. Les uns, ceux qui venaient devant, étaient couverts de plumes ; et les autres avaient bien la forme d'émous, mais n'avaient pas de plumes.

*Wurrannah* résolut d'en tuer un pour le manger. Il grimpa donc sur un arbre, de manière qu'ils ne pussent le voir. Et il brandit sa lance pour tuer l'un des oiseaux sans plumes. Comme ils passaient près de lui, il en choisit un comme but, lança son javelot, tua la bête et descendit à terre pour s'en emparer.

Et comme il courait vers le cadavre de l'émou, il vit que ce n'étaient pas là des émous mais des Noirs appartenant à une tribu étrangère. Tous se tenaient autour de leur ami mort en faisant des gestes menaçants, comme discutant des moyens de se venger. *Wurrannah* comprit que rien, sinon une fuite rapide, ne lui servirait en cette occurrence. Il prit donc sa course, n'osant même regarder derrière lui de peur de voir un ennemi à ses trousses. Il courut, courut, jusqu'à ce qu'il parvînt dans un camp avant même de

(1) Ce mot signifie : *Qui-a-un-dos-d'écorce*.

s'en être aperçu. Il ne pensait qu'à ce qui se passait derrière lui, sans voir seulement ce qui se trouvait devant.

Pourtant il n'avait rien à craindre, cette fois ; car dans ce camp il n'y avait que sept jeunes filles. Elles n'avaient pas l'air terrible, ma foi, mais plutôt l'air terrifié de son arrivée soudaine. Elles furent fort aimables pour lui quand elles apprirent qu'il était seul et affamé. Elles lui donnèrent à manger et lui permirent de passer la nuit en cet endroit. Il leur demanda où se trouvait le reste de leur tribu, et quel était leur nom. Elles lui répondirent que leur nom était *Meamei* (1) et que leur tribu vivait fort loin de là. Elles n'étaient venues ici que pour voir comment était le pays. Elles resteraient quelque temps, puis s'en retourneraient d'où elles étaient venues.

Le lendemain *Wurrannah* quitta le camp des *Meamei* comme pour toujours. Mais son dessein était de ne pas aller bien loin, de se cacher, et d'essayer de s'emparer de l'une d'elles pour en faire sa femme. Car il en avait assez de voyager seul. Il vit les sept sœurs partir du camp, leurs bâtons à déterrer les racines à la main. Il les suivit de loin, prenant garde de n'être pas vu. Elles s'arrêtèrent auprès de nids de fourmis ailées. Avec leurs bâtons elles creusèrent tout autour des fourmilières. Ayant déterré les fourmis, elles s'assirent, jetèrent là leurs bâtons et mangèrent avec joie un festin si délicieux.

*Wurrannah*, profitant de ce qu'elles étaient ainsi absorbées, s'approcha en rampant et s'empara de deux de leurs bâtons, puis, toujours rampant, revint à sa cachette. Quand enfin les *Meamei* eurent fini, elles ramassèrent leurs bâtons et revinrent à leur camp. Du moins

(1) Ce mot signifie : *les filles* : c'est le même sens qu'à le nom des Pléiades chez les Wurunjerrri qui les nomment *Karat-goruk* (*Karat*, groupe et *goruk*, suffixe féminin ; cf. *Kara-Koruk* dans les légendes n° LIV et LV) ; cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 430.

cing d'entre elles les trouvèrent et s'en allèrent, abandonnant les deux autres, dans l'idée que les bâtons seraient tôt retrouvés et qu'elles les rattraperaient en route. Les deux jeunes filles cherchèrent tout autour des fourmilières mais sans trouver leurs bâtons. Enfin, comme elles lui tournaient le dos, *Wurrannah* s'approcha d'elles et planta les bâtons l'un à côté de l'autre profondément dans le sol. Puis il s'en revint à sa cachette.

S'étant retournées, les deux sœurs virent avec stupéfaction leurs bâtons devant elles. Avec un cri de surprise joyeuse, elles s'efforcèrent de les arracher du sol où ils étaient fixés. Profitant de ce moment, *Wurrannah* d'un bond s'approcha d'elles et en saisit une de chaque bras autour de la poitrine. Elles eurent beau se débattre et se défendre, rien n'y fit. Il n'y avait personne qui pût les entendre ; et plus elles se débattaient, plus *Wurrannah* les serrait contre lui. Enfin elles s'apaisèrent. Et *Wurrannah* leur dit de ne pas avoir peur et qu'il prendrait soin d'elles. Il était trop seul, dit-il, et avait besoin de deux femmes. Elles n'avaient qu'à venir avec lui, et il serait bon pour elles. Mais elles devraient lui obéir. Et si elles ne voulaient se tenir tranquilles, il aurait vite fait de les calmer avec sa massue de bois. Si elles étaient sages, il serait bon pour elles.

Voyant toute résistance inutile, les deux jeunes filles accédèrent à ses désirs et l'accompagnèrent dans ses voyages. Elles lui dirent qu'un jour leur tribu viendrait les chercher et les lui volerait. C'est pourquoi il marcha fort vite et toujours plus loin, dans l'espoir d'échapper à toute poursuite.

Des semaines passèrent. Extérieurement, les deux *Meamei* semblaient contentes de leur sort. Mais quand elles étaient seules, elles parlaient souvent de leurs sœurs et se demandaient ce qu'elles avaient fait en constatant

leur disparition, si elles étaient encore occupées à les rechercher ou si elles étaient retournées dans leur tribu demander du secours. Qu'elles pussent être oubliées un jour et laissées à tout jamais à *Wurrunnah*, cela ne leur vint même pas à l'esprit.

Comme un jour elles étaient campées, *Wurrunnah* leur dit :

— Ce feu ne veut pas bien brûler. Allez toutes deux me chercher un peu de l'écorce de ces deux pins qui sont là.

— Non, dirent-elles, nous ne devons pas couper de l'écorce de pin. Sinon jamais plus tu ne nous reverras.

— Allez, vous dis-je, couper de l'écorce de pin. Il m'en faut. Ne voyez-vous pas que le feu ne brûle que lentement ?

— Si nous y allons, *Wurrunnah*, jamais nous ne reviendrons. Tu ne nous reverras plus en ce pays. Nous le savons.

— Allez, femmes, et taisez-vous. Avez-vous déjà vu des paroles faire marcher un feu ? Alors que faites-vous ici à causer ? Allez ! Faites comme je vous dis. Ne parlez pas si inconsiderément. Si vous vous sauviez, j'aurais vite fait de vous rattraper, et, vous ayant rattrapées, de vous battre comme il faut. Allez, et taisez-vous !

Les *Meamei* allèrent, en emportant leurs haches de pierre pour couper l'écorce. Chacune s'approcha d'un arbre et, d'un coup sec, y enfonça sa hache. Aussitôt les deux arbres se mirent à pousser, les emportant dans les airs. Les pins poussèrent, poussèrent et avec eux, de plus en plus, s'élevaient les jeunes filles. N'entendant point d'autres coups, *Wurrunnah* vint auprès des pins pour voir ce qui arrivait. Et il vit les pins grandir de plus en plus et là-haut, dans les airs, les deux *Meamei* ses femmes. Il leur cria de descendre. Pas de réponse. Plu-

sieurs fois encore il les rappela. Mais elles ne répondirent pas. Et les pins continuèrent à pousser jusqu'à ce que leur cime touchât le ciel (1).

Alors les cinq autres *Meamei* regardèrent du ciel, appelèrent leurs sœurs et leur dirent de ne rien craindre, mais de venir les rejoindre. En hâte, les deux filles grimperent jusqu'au faite de leur arbre. Leurs sœurs leur tendirent la main et les tirèrent à elles dans le ciel, pour toujours y vivre.

Et chacun peut voir les sept sœurs. Ce sont les Pléiades (2).

## XLV

### ORIGINE DE LA VOIE LACTÉE (3)

*Tribu : Narrinyeri.*

*Nurundere* (4) eut quatre enfants de ses deux femmes. Un jour qu'il se trouvait à Tulurrug, deux de ses enfants s'enfoncèrent dans la brousse, vers l'est, et se perdirent.

Peu de temps après ses deux femmes s'enfuirent. Il les poursuivit avec les enfants qui lui restaient, jusqu'à

(1) Sur le thème de l'arbre qui touche au ciel, voir la note de la légende n° XXXII.

(2) Dans toute l'Australie, les Pléiades sont regardées comme des femmes ou des jeunes filles qui vivent dans le ciel, lequel est conçu comme un monde solide et plat, où l'on peut marcher et vivre exactement comme sur terre. D'autres légendes relatives aux Pléiades se trouvent dans Dawson, *Austr. Ab.*, p. 400 ; *Nat. Tr.*, p. 566 ; *North. Tr.*, p. 628 ; Howitt, *S. E. Tr.*, p. 429-430.

(3) G. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 57-58.

(4) Sur *Nurundere*, voir la note de la légende n° XX.

Encounter Bay et là, les voyant au loin, il cria en colère : « Que les eaux s'élèvent et les engloutissent ! »

Aussitôt les eaux s'élevèrent en une crue énorme qui, passant sur les collines avec furie, rattrapa les fugitives et les noya (1).

En ce temps *Nepelle* vivait à Rauwoke : et la crue fut si forte que *Nepelle* dut tirer son canot sur le sommet de la colline (Point Macleay). De là, le canot fut transporté à *Wyirrewarre*. La partie épaisse de la voie lactée est le canot de *Nepelle* flottant dans le ciel (2).

Alors *Nepelle*, se servant du même moyen que *Wyungare*, monta au ciel lui aussi (3).

Puis *Nurundere* s'en fut vers le Corrong à la recherche des deux enfants qui s'étaient égarés. A Salt Creek il rencontra un Noir assis près d'un feu. Cet homme essaya, par des moyens magiques, d'empêcher *Nurundere* de continuer sa marche. *Nurundere* se mit en colère. Et ils se battirent. Le Noir perça de sa lance le talon de *Nurundere*. Mais *Nurundere* rit de sa blessure et dit que ce n'en était pas une ; et comme revanche, il transperça le Noir et le tua.

Après cela *Nurundere* entendit du bruit dans un buisson tout proche ; et en cherchant, il y trouva ses deux enfants égarés, qu'avait cachés là le Noir qu'il venait de tuer.

(1) La légende se rattache par cet épisode (développé dans les légendes n<sup>os</sup> XCIV et XCV) au cycle des mythes du déluge.

(2) Sur la Voie Lactée, voir encore la légende n<sup>o</sup> XXXIX. La croyance la plus répandue en Australie est que la Voie Lactée est une rivière ; cf. *North. Tr.*, p. 628 ; *Howitt, S. E. Tr.*, p. 431.

(3) Voir la légende n<sup>o</sup> XLII. On remarquera que *Nepelle*, se trouvant déjà au ciel, n'avait pas besoin de corde pour s'y rendre, ce qui indique une confusion de thèmes d'abord indépendants. Sur la corde qui tient au ciel, voir la note de la légende n<sup>o</sup> XVII.

## XLVI

## ORIGINE DU TOTEM FEU (1)

*Tribu : Arunta.*

A l'Époque Mythique de l'*Alcheringa* (2) une étincelle monta au ciel à Urapuncha, l' « endroit du feu » qui se trouve fort loin vers le nord, et fut poussée par le vent du nord vers un endroit indiqué aujourd'hui par une grande montagne appelée également Urapuncha (3).

Là elle tomba à terre et un grand feu s'éleva qui peu à peu s'éteignit et des cendres duquel sortirent plusieurs *inapertwa* (4), lesquels furent les ancêtres du groupe totémique du Feu.

Ces *inapertwa* furent ensuite découverts par deux hommes-canards-sauvages qui venaient en volant de l'ouest (5) et qui tous deux appartenaient à la classe bulthara (6). L'un s'appelait Erkung-ir-quilika et l'autre Muramwilyika. Ils venaient d'Ilalilkirika (près du confluent des rivières Hugh et Jay). Et de ces *inapertwa* ils firent des hommes et des femmes (7). Après quoi ils s'en-volèrent vers l'ouest, où était leur camp.

(1) *Nat. Tr.*, p. 445-446.

(2) Sur cette époque mythique, cf. p. CV du présent volume.

(3) Aujourd'hui mont Hay.

(4) Sur les *inapertwa*, voir la légende n° 1.

(5) On voit nettement ici, et quelques lignes plus bas, que les Ancêtres mythiques avaient, dans l'idée des Arunta modernes, une nature indéterminée, à la fois humaine et animale.

(6) Voir, sur les classes matrimoniales arunta, la note de la légende n° LXIX.

(7) On a vu que certains *inapertwa* furent transformés en hommes par des êtres surnaturels appelés *Ungambikula*; mais cette humanisation des larves *inapertwa* est également attribuée à des ancêtres mythiques quelconques dans la légende ci-dessus.

Les restes du grand feu couvent encore au sommet de la montagne ; c'est là que se trouve l'*ertnatulunga* (1) du totem Feu. Et pendant la nuit, surtout si elle est sombre et pluvieuse, ce feu peut être vu de très loin. Tout près de l'*ertnatulunga* se trouve un grand rocher qui était aux temps de l'Alcheringa le morceau de bois dont se servait le chef du groupe totémique du Feu afin d'en frotter le propulseur (2) pour faire du feu (3). Ce propulseur est représenté dans l'*ertnatulunga* par un *churinga*.

## XLVII

### ORIGINE DU FEU (4)

*Tribu : Warramunga.*

Deux frères appartenant au groupe totémique du *wini-thonguru* (chat indigène) voyageaient par le pays. Un jour le frère cadet dit à l'aîné : « Comment ferons-nous du feu ? Ferons-nous tourner verticalement un bâton sur un autre ». Mais le frère aîné dit : « Non, nous frot-

(1) C'est la « chambre du trésor » des *churinga* ; cf. p. LXIX et LXXXIII de l'*Introduction*.

(2) Sorte de bâton muni d'un crochet à l'une de ses extrémités et qui permet de lancer les sagaies avec plus de force et de précision. Cet instrument, dont peu de peuples ont eu l'idée, était également employé, semble-t-il, par les populations préhistoriques de la France méridionale (stations de Gourdan, de Laugerie-Basse, du Mas d'Azil), fait que M. Schœtensack regarde comme fort important et dont il tire en partie des conclusions discutées page XI de l'*Introduction* ; M. Græbner (voir p. XIII de l'*Introduction*) regarde le propulseur comme l'un des éléments du cycle culturel, dit « papou occidental ».

(3) Sur les procédés employés par les Australiens pour faire du feu, voir la note de la légende n° XLVII.

(4) *North. Tr.*, p. 620.

terons deux bâtons l'un contre l'autre (1) ». Ainsi firent-ils, car jusqu'à ce jour ils n'avaient pas de feu. L'aîné dit au cadet de ramasser le bâton à feu et de l'emporter avec lui. Mais comme il n'avait pas l'habitude du feu, il se brûla grièvement les mains.

## XLVIII

### ORIGINE DU FEU (2)

*Tribu : Warramunga.*

Deux faucons appelés *Warapulapula* et *Kirkalanji* prirent naissance en un endroit appelé Wakuttha, où il y a un creux rempli d'eau et où ils accomplirent des cérémonies. Deux grands eucalyptus, qu'on y voit toujours,

(1) Ce sont en effet les deux procédés employés en Australie pour faire du feu, l'un par forage (ignitérébrateur), l'autre par sciage. Il est intéressant de remarquer que le premier procédé est employé par les tribus du golfe de Carpentarie (*North. Tr.*, p. 620-621), les indigènes du Queensland, sauf dans la région nord-occidentale (Roth, *Bull.* n° 6, p. 10), et par les tribus du sud-est, du sud et du lac Eyre (nation Dierie) (*North. Tr.*, p. 621 ; *S. E. Tr.*, p. 770-773 ; cf. encore E. Eylmann, *Z. f. Ethn. Verh.*, 1902, p. 89-94 ; voir cependant la légende n° XV) au lieu que le procédé par sciage, qui consiste à frotter un morceau de bois dur (lance, propulseur ou bâton quelconque) sur un morceau de bois tendre ou sur un bouclier est celui qu'emploient les Arunta, les Kaitish, les Warramunga de l'Australie centrale (*North. Tr.*, p. 619) et les Worgaia du Queensland nord-occidental (Roth., *Bull.* n° 6, p. 11). On a vu (p. xv de l'*Introduction*) que l'ignitérébrateur est donné par M. Græbner comme un élément du cycle culturel qu'il regarde comme le plus ancien et qu'il nomme *nigritien* ; mais il ne dit rien de l'autre procédé, aussi primitif, sinon davantage, que le procédé par forage.

Souvent les Australiens se contentent de conserver allumés des bâtons de bois dur, afin de n'avoir pas à refaire sans cesse du feu, bien que l'opération ne dure, avec l'un ou l'autre procédé, qu'une minute à peine.

(2) *North. Tr.*, p. 619-620 ; cf. encore sur le rôle des faucons la légende suivante.

s'élevèrent pour marquer l'endroit où ils vivaient et où ils firent pour la première fois du feu.

Un jour *Warapulapula* dit à *Kirkalanji* :

« Je pense que tous deux nous allons faire du feu, puis nous promener dans la fumée. »

C'est pourquoi ils frottèrent deux bâtons l'un contre l'autre. N'ayant pas l'habitude de se servir du feu, ils incendièrent tout le pays, et *Kirkalanji* fut brûlé si grièvement qu'il mourut (1).

## XLIX

### ORIGINE DU FEU (2)

*Tribu : Mara.*

Pendant l'Époque Mythique, il y eut un *kakan* (homme-faucon) qui découvrit comment faire du feu en frottant deux bâtons l'un contre l'autre. C'était un *kakan* noir ; et il appartenait à la classe murungun. Il voulait réserver l'usage du feu aux gens des classes murungun et mumbali (3) et ne pas permettre aux purdal et aux kuial d'en avoir. Mais un *kakan* blanc passa par là et lui reprocha sa conduite. Tous deux discutèrent longuement. Enfin le *kakan* blanc s'empara d'un bâton à feu et le donna aux purdal et aux kuial, bien que le *kakan* noir eût étendu ses ailes pour l'en empêcher (4).

(1) Pour la suite, voir la légende n° XXVIII.

(2) *North. Tr.*, p. 621-622.

(3) Voir, pour les « moitiés » et les classes mara, la note de la légende n° LXXII.

(4) C'est-à-dire que le feu appartient d'abord à l'une des moitiés de la tribu, puis fut communiqué à l'autre; c'est précisément l'idée du don du feu par une moitié à l'autre qui est à la base des cérémonies relatives au totem feu accomplies par les Warramunga (*North. Tr.*, p. 375-392) et les Mara (*ib.*, p. 622).

Tout près de l'endroit où les deux faucons se disputaient, se trouvait un grand sapin qui était si haut que de sa cime il touchait au ciel. Les Noirs avaient coutume de grimper sur cet arbre et d'en redescendre. Malheureusement le *kakan* blanc mit le feu aux herbes et le sapin brûla : en sorte que ceux d'entre les Noirs qui étaient dans le ciel ne purent en redescendre ; et ils y sont encore (1).

L'incendie se propagea jusqu'en un lieu appelé aujourd'hui Roper River, où le *kakan* blanc jeta son bâton à feu vers Mungatjarra. Le *kakan* blanc resta en arrière et mourut à l'endroit où il avait fait du feu pour la première fois (2).

## L

## ORIGINE DU FEU (3)

*Tribu de la rivière Pennefather.*

Une vieille maman wallaby, qui vivait d'ordinaire aux environs de certaines fourmilières, fut la première à faire du feu. Et elle en avait beaucoup. Mais un jour la chauve-souris, mécontente de ne rien voir de ce qu'elle faisait, fit des essais avec diverses variétés de bois jusqu'à ce qu'elle eût trouvé la bonne.

(1) C'est une allusion à une légende explicative des constellations : les gens qui étaient là-haut avaient des cristaux de roche implantés dans la tête, les coudes, les genoux et toutes leurs articulations ; et c'est le scintillement de ces cristaux qu'on voit la nuit (*North. Tr.*, p. 629). Sur le thème de l'arbre qui mène au ciel, voir la note de la légende n° XXXII.

(2) Pour la suite, voir la légende n° LXXII.

(3) Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 44, n° 26.

## LI

## ORIGINE DU FEU (1)

*Tribu du Cap Grafton.*

Il y a bien longtemps, il n'y avait rien sur terre qui ressemblât à du feu. C'est pourquoi *Binjir-binjir* (2) s'en alla au ciel en chercher. Il y réussit. Mais afin que ses compatriotes n'en pussent profiter, il ne descendit que le soir venu après avoir caché le feu sous sa queue. Quand on lui demanda s'il avait réussi, il répondit que non ; mais il conseilla en même temps à un ami de frotter l'un contre l'autre des morceaux de bois de diverses espèces. Celui-ci essaya donc diverses variétés de bois, s'abîma les mains à les faire tourner, et enfin les jeta là de dépit puis s'en alla. Mais s'étant retourné soudain, il se mit à rire à gorge déployée. Et *Binjir-binjir* lui en ayant naïvement demandé la raison, l'autre dit :

« Eh ! n'as-tu donc pas du feu sous la queue ? »

Alors *Binjir-binjir* avoua la vérité et lui enseigna quelle sorte de bois employer pour faire du feu (3).

(1) Roth, *Sup. Mag. Meg.*, p. 25.

(2) Petit roitelet à dos noir avec tache rouge (*malurus sp.*).

(3) La légende explique donc en même temps le plumage du roitelet ; voir encore les légendes n<sup>os</sup> LIII et LVIII et E. Eylmann, *Das Feuermachen der Eingeborenen der Colonie Sud-Australien*, *Zeitschrift für Ethnologie, Verhandlungen*, 1902, p. 92.

## LII

## ORIGINE DU FEU (1)

*Tribus de Maryborough.*

Après que *Birral* (2) eut placé les Noirs sur la terre, qui était alors comme une grande dune, ils lui demandèrent de leur indiquer l'endroit où ils pourraient se procurer de la chaleur pour le jour et de la lumière pour la nuit. Il leur répondit qu'ils n'avaient qu'à marcher dans telle direction qu'il leur indiqua, qu'ils trouveraient le soleil et n'auraient qu'à en casser un morceau pour avoir du feu. Ils suivirent son conseil, et trouvèrent enfin le soleil qui sortait d'un trou le matin et entrait dans un autre trou le soir. Ils se précipitèrent sur le soleil, en cassèrent un morceau et obtinrent du feu.

## LIII

## ORIGINE DU FEU (3)

*Tribus du Gippsland.*

Il y eut un temps où les Noirs n'avaient pas de feu. Et

(1) Howitt, *S. E. Tr.*, p. 432.

(2) Les renseignements sur *Birral* sont fragmentaires. Il paraîtrait que les indigènes de la région de Maryborough (Queensland) nomment ainsi un être très puissant qui vit fort loin vers le nord, dans une île, où il accueille ceux d'entre les morts qui se sont distingués sur terre par leur adresse et leur habileté à la chasse, à la pêche, dans les danses sacrées, etc. (cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 498).

(3) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 458.

les gens se trouvaient dans une mauvaise situation. Ils ne pouvaient cuire leur nourriture ; et ils n'avaient pas de feu dans le camp auprès duquel se chauffer en temps de froid. Le feu appartenait à deux femmes qui n'aimaient guère les Noirs. Elles le gardaient jalousement. Un homme qui aimait les Noirs se résolut à en obtenir d'elles. Afin d'atteindre son but, il se lia d'amitié avec elles et les accompagna pendant leurs voyages. Un jour, profitant d'une occasion favorable, il vola un bâton à faire du feu ; il le cacha derrière son dos et, ayant prétexté une raison quelconque, il quitta les femmes en emportant le feu. Il revint auprès des Noirs et leur donna ce qu'il avait volé. Plus tard cet homme fut regardé comme un bienfaiteur. Maintenant c'est un petit oiseau. Ce petit oiseau a une marque rouge sous la queue, qui est la marque du feu (1).

## LIV

### ORIGINE DU FEU (2)

#### *Tribus de la rivière Yarra.*

Une femme appelée *Karakaruk* (3) était la seule qui pût faire du feu. Elle ne voulait en donner à personne.

(1) On voit comment se forme après coup la notion du héros civilisateur. Car la légende est, soit la juxtaposition de deux thèmes d'abord distincts (l'homme qui a volé le feu et le petit oiseau à la queue marquée), soit, avec plus de probabilité, une décomposition en deux personnages d'un seul héros primitif, l'oiseau qui a volé le feu. (Voir la légende n° LI). Quant aux deux femmes, elles semblent être l'équivalent de celles dont parlent les légendes suivantes.

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 459.

(3) C'est le nom de la constellation des Pléiades ; cf. la note de la légende n° XLIV.

Elle le gardait au bout de son bâton à déterrer les ignames. Mais *Waung* (le corbeau) combina un plan pour s'en emparer.

*Karakaruk* aimait beaucoup les œufs de fourmi. *Waung* fit un grand nombre de serpents qu'il cacha sous une fourmilière. Puis il invita *Karakaruk* à déterrer les œufs. Ayant creusé un peu, elle trouva les serpents. Et *Waung* lui dit de les tuer avec son bâton. Donc elle donna un coup sur les serpents et le feu tomba du bâton.

*Waung* le ramassa et s'enfuit avec. Puis *Karakaruk* fut mise au ciel par *Pundjel* (1). *Waung* cependant était aussi égoïste que *Karakaruk*. Il ne voulait donner du feu à personne. Sans doute il faisait cuire de la nourriture pour les Noirs ; mais il gardait pour lui les meilleurs morceaux. C'est pourquoi *Pundjel* se mit en colère contre *Waung*. Il dit aux Noirs de se réunir et de proférer des menaces contre *Waung*. Celui-ci eut peur. Pour se sauver et les brûler, il jeta le feu contre eux ; alors chacun en ramassa un peu et s'en alla.

*Tchert-Tchert* et *Trrar* prirent un peu de feu, allumèrent les herbes sèches autour de *Waung* et le brûlèrent. Alors *Pundjel* dit à *Waung* : « Tu seras un corbeau qui volera partout et tu ne seras plus dorénavant un homme » (2) ; quant à *Tchert-Tchert* et à *Trrar*, ils furent brûlés par le feu. Ce sont maintenant deux grandes pierres situées au pied du Mont Dandenong.

(1) Sur *Pundjel*, voir la note de la légende n° CIII.

(2) La seconde partie de la légende semble destinée à préparer cette phrase, assez inattendue si on la compare au cycle de l'Aigle et du Corbeau. Manifestement la légende est une juxtaposition de plusieurs thèmes à l'origine distincts ; voir pour d'autres combinaisons des mêmes thèmes la légende suivante.

## LV

## ORIGINE DU FEU (1)

*Tribu : Bunurung.*

Deux femmes coupaient un arbre pour se procurer des œufs de fourmi, lorsqu'elles furent attaquées par plusieurs serpents. Les femmes combattirent avec courage et pendant longtemps ; mais elles ne réussirent pas à tuer les serpents. Enfin l'une des femmes brisa son bâton d'où sortit de la fumée.

*Waung* (le corbeau) ramassa le feu et se sauva en l'emportant. Deux jeunes noirs, *Toordt* et *Trrar*, tous deux fort jeunes, volèrent à la poursuite du corbeau (2) et se saisirent de lui. Le corbeau terrifié laissa tomber le feu et un grand incendie s'ensuivit.

Les Noirs en furent fort effrayés. *Toordt* et *Trrar* leur donnèrent le feu. *Pundjel* descendit du ciel et dit aux Noirs : « Maintenant vous avez du feu ; ne le perdez pas. » *Pundjel* leur permit de voir *Toordt* et *Trrar* un moment ; puis il les emmena tous deux avec lui et les plaça au ciel où on peut les voir sous forme d'étoiles.

Puis, plus tard (3), les Noirs perdirent le feu. L'hiver vint. Ils eurent très froid. Ils ne savaient où faire cuire

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 459-460 ; l'analyse de cette légende, que Brough-Smyth donne comme un récit continu, montre qu'elle est formée de plusieurs variantes juxtaposées des mêmes thèmes.

(2) D'où semble ressortir que ces deux jeunes hommes appartenaient au groupe totémique des *Waung* ; voir la légende n° XLVI, où l'on voit deux hommes-canards-sauvages « venir en volant ».

(3) Ici commence la deuxième variante, semblable à la légende n° LIV. *Palyang*, c'est *Palina*, la chauve-souris.

leur nourriture. Ils devaient manger la viande crue et froide, comme des chiens. Les serpents se multiplièrent et abondèrent partout.

Enfin *Palyang*, celui-là même qui fit sortir les femmes de l'eau (1), envoya du ciel *Karakaruk* (2) pour garder les femmes. Cette bonne *Karakaruk*, qui était une femme très belle et très grande, avec un très long bâton, parcourut la contrée en tuant une grande quantité de serpents, mais en en laissant par-ci par-là quelques-uns. Comme elle en frappait un, son grand bâton se brisa et il en sortit du feu (3). *Waung* le corbeau s'en empara de nouveau et s'envola en l'emportant ; et pendant longtemps les Noirs furent en détresse.

Une nuit cependant (4), *Toordt* et *Trrar* descendirent du ciel et se mêlèrent aux Noirs. Ils leur dirent que *Waung* avait caché le feu sur une montagne appelée *Nurnerwoon*. *Toordt* et *Trrar* alors s'envolèrent en haut. *Trrar* revint sain et sauf avec le feu ; pendant son voyage il avait enlevé de l'écorce aux arbres pour l'entretenir (5). *Toordt* retourna dans sa demeure au ciel et ne revint plus jamais auprès des Noirs. Il fut brûlé à mort (6) sur une montagne appelée *Munnio*, où il avait allumé un feu, de manière à entretenir vivant le feu dont il s'était emparé. C'est tout près d'un arbre appelé *melloan*, situé sur cette montagne, qu'il fit ce feu. D'autres cependant disent (7) qu'il ne fut pas brûlé à mort sur cette montagne, mais que

(1) Voir les légendes n<sup>os</sup> XIII et CII.

(2) Sur *karakaruk*, mot collectif, voir la note de la légende n<sup>o</sup> XLIV.

(3) Même origine du feu que dans la première partie.

(4) Troisième variante.

(5) C'est le procédé encore employé par les Australiens actuels.

(6) Nouvelle juxtaposition de thèmes.

(7) On remarquera la superposition de la doctrine exotérique et d'une doctrine ésotérique : car ceux qui « disent », ce sont « des prêtres et des sorciers » Par *prêtres*, il faut entendre les vieillards directeurs des cérémonies.

*Pundjel*, à cause de sa bonne action, le changea en étoile (1).

La bonne *Karakaruk* (2) avait dit aux femmes de bien examiner le bâton qu'elle avait brisé et d'où étaient sortis de la fumée et du feu, et de ne jamais perdre ce cadeau. Mais comme cela ne suffisait pas, *Trrar* conduisit les hommes vers une montagne où pousse du *djelwuk*, sorte d'arbre avec lequel on peut faire des bâtons à faire du feu ; et il leur montra comment faire des ignitérérateurs, de manière à toujours avoir un moyen de se procurer du feu. En ce temps il ne leur laissa aucune étincelle. Il s'envola en haut et ne fut plus vu depuis (3).

## LVI

## ORIGINE DU FEU (4)

*Tribu : Nungahburrah.*

Au temps où *Butulgah* (le corbeau) avait pour femme *Gunur* (le rat-kangourou), il n'y avait pas de feu en leur pays. Ils devaient manger leur viande crüe ou à peine séchée au soleil. Un jour que *Butulgah* frottait l'un contre l'autre deux morceaux de bois, il vit jaillir une étincelle et s'élever une légère fumée.

« Vois, dit-il à *Gunur*, vois ce qui se produit quand je

(1) La planète Mars.

(2) Quatrième variante.

(3) Brough-Smyth s'étant gardé d'indiquer ses sources, on ne sait si c'est à lui ou aux Australiens qu'il faut attribuer la bizarre juxtaposition des quatre récits qui constituent cette légende à tiroirs. Dans les trois premiers, ce sont toujours les mêmes éléments qui se combinent : les serpents, le bâton, le corbeau et les deux jeunes hommes-oiseaux ; et le feu n'est qu'un accident occasionné par la rupture d'un bâton. Dans le quatrième, par contre, l'allusion est fort nette au procédé d'obtention du feu par forage ; il n'a pour but que d'expliquer pourquoi telle espèce d'arbres, et non une autre, fournit les bons ignitérérateurs.

(4) K. Langloh-Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 24-29.

frotte l'un contre l'autre deux morceaux de bois : de la fumée ! Ne vaudrait-il pas mieux que nous sachions nous faire du feu pour cuire notre nourriture, de manière à n'avoir pas à attendre que le soleil l'ait séchée. »

*Gunur* regarda et dit, voyant la fumée :

« Grand sans doute serait le jour où nous pourrions nous faire du feu. Fends ton bâton, *Butulgah*, et mets dans cette fente de l'écorce et de l'herbe afin que la moindre étincelle qui jaillira nous allume une torche. »

Ayant reconnu la sagesse de ces mots, *Butulgah* fit comme *Gunur* lui disait. Et voici qu'enfin, après qu'il eut longtemps frotté, une petite flamme sortit de la fente. Car, ainsi que *Gunur* l'avait prédit, l'étincelle avait mis le feu à l'herbe, l'écorce crépitait et fumait. Et c'est de cette manière que *Butulgah* le corbeau et *Gunur* le rat-kangourou découvrirent l'art de faire du feu.

« De ceci nous ne ferons part à aucune tribu. Et quand nous ferons un feu pour cuire notre poisson, nous nous réfugierons dans un buisson épineux de *bingahwingul*. C'est là que nous ferons notre feu et qu'en secret nous cuirons notre nourriture. Nous cacherons nos bâtons à feu dans les graines béantes du *bingahwingul*. Et l'un de ces bâtons, nous l'emporterons toujours avec nous caché dans notre poche en peau d'opossum. »

*Butulgah* et *Gunur* firent cuire le premier poisson qu'ils prirent et le trouvèrent excellent. Quand ils revinrent au camp, ils prirent avec eux un peu de poisson cuit. Les Noirs (1) remarquèrent qu'il différait du poisson ordinaire séché au soleil. Et ils demandèrent :

(1) D'où suivrait qu'il s'agit non pas d'animaux, mais d'indigènes appartenant aux groupes totémiques du corbeau et du kangourou-rat. Cette assimilation de l'homme à l'animal-totem est moins nette dans les légendes de l'est, du sud et du sud-est publiées par Brough-Smyth, M<sup>me</sup> K. Langloh-Parker et W.-E. Roth, que dans celles de l'Australie centrale recueillies par O. Siebert, Howitt et Spencer et Gillen.

« Qu'avez-vous fait à ce poisson ? »

« Nous l'avons exposé au soleil ».

« Du tout » dirent les autres.

Mais *Butulgah* et *Gunur* persistèrent à prétendre que c'était du poisson séché au soleil. Des jours passèrent; et chaque fois qu'ils avaient pris du poisson, tous deux disparaissaient, pour revenir avec des mets d'apparence fort différente de celle qu'avaient les mets des autres Noirs. A la fin, ne pouvant en obtenir nul éclaircissement, les membres de la tribu décidèrent de les épier. *Bulural* (le hibou nocturne) et *Quarrian* (le perroquet) furent choisis pour les suivre en secret et pour découvrir ce qu'ils faisaient.

C'est pourquoi, dès la pêche suivante, quand *Butulgah* et *Gunur* s'en allèrent avec les affaires leur appartenant dans la brousse, *Bulural* et *Quarrian* suivirent leurs traces. Ils les virent disparaître dans un buisson de *bingahwingul* où ils les perdirent de vue. Ayant découvert un arbre élevé sur la lisière du buisson, ils y grimperent et de là-haut virent tout ce qui était à voir. Ils virent *Butulgah* et *Gunur* jeter leur charge de poisson, ouvrir leur poche, en retirer un bâton sur lequel ils soufflèrent et qu'ensuite ils déposèrent au milieu d'un amas de feuilles et de branchages. Et aussitôt, de cet amas s'éleva une flamme que les deux malins entretenirent à l'aide de branches plus grosses. Puis, quand la flamme mourut, ils placèrent leur poisson sur les cendres chaudes.

Alors *Bulural* et *Quarrian* revinrent au camp de leur tribu avec l'annonce de leur découverte. Grandes furent les discussions parmi les Noirs, et nombreuses leurs combinaisons en vue de s'emparer de la poche qui contenait le bâton à feu. Enfin l'on décida d'exécuter un *corroborie* (danse cérémonielle) et d'une importance telle que personne d'entre les jeunes n'en eût vu de semblable. Les vieillards décidèrent de tant étonner *Butulgah* et *Gunur*

qu'ils en viendraient à oublier la garde de la précieuse poche. Dès qu'ils seraient absorbés par le spectacle du *corrobborie*, quelqu'un leur enlèverait la poche, volerait le bâton et allumerait des feux dans l'intérêt de tous. La plupart avaient mangé du poisson cuit par les faiseurs de feu, l'avaient trouvé à leur goût et en voulaient encore. *Biargah* (le faucon) eut à feindre une maladie, à se bander la tête et à se coucher tout près de l'endroit où les deux se placeraient pour assister au *corrobborie*. Il ne devrait pas les perdre de vue ; et quand ils riraient bien et oublieraient toutes choses à cause du spectacle, il leur volerait la poche. Ayant ainsi combiné leur plan, ils se préparèrent pour un grand *corrobborie*.

Ils envoyèrent des messagers à toutes les tribus voisines, les priant de venir. Et ils invitèrent tout spécialement les *Brælgah* (grue d'Australie), connus pour leurs danses merveilleuses (1), si merveilleuses que sans doute elles absorberaient l'attention des deux faiseurs de feu.

Toutes les tribus acceptèrent et commencèrent leurs préparatifs. Chacune résolut de surpasser les autres pour le fini et la largeur des peintures corporelles. Chacune à son arrivée fut reçue avec de grands applaudissements. Jamais encore les jeunes n'avaient vu une telle variété de dessins et de couleurs. La tribu (2) des *Bilir* (cacatoès noir) vint avec de larges plaques de rouge-orangé sur leurs dos noirs. Les Pélicans vinrent, par contraste, presque blancs, avec de-ci de-là une tache noire à l'endroit où la peinture blanche s'était détachée (3). Les Plongeurs-

(1) Ici encore il s'agit peut-être du groupe humain ayant pour totem la grue d'Australie, chaque groupe totémique ayant pour spécialité d'imiter, pendant les cérémonies totémiques, les allures et les mœurs de son totem.

(2) Je laisse ce mot, manifestement inexact, puisque la tribu est une unité politique et géographique ; madame K. L. Parker appelle *tribe* n'importe quel groupement. Il faudrait ici « groupe totémique ».

(3) Voir encore la légende n° LXI.

Noirs vinrent avec leur peau noire mais polie et brillante.

Puis vinrent les *Millear* (ou *millair*, sorte de kangourou), les plus beaux de la famille, et qui vivent sur les dunes. Puis vinrent les Chats-Sauvages (*dasyurus* sp.) peints de couleurs mates, mais avec toutes sortes de dessins. Même les *Maira* (melon paddy) s'empressèrent de venir pour prendre part à ce grand *corrobborie*. Enfin, d'une allure calme, vinrent les *Brælgah* (grue d'Australie) levant avec majesté leur tête rouge peinte ainsi pour faire contraste avec leurs corps gris-souris qui leur semblaient trop ternes de couleur pour une si gaie réunion. Et parmi les tribus, trop nombreuses pour être toutes nommées, il y avait les *Gallah* (var. de cacatoès) peints en rose et gris, les *Billai* (var. de perroquet) peints en vert et cramoisi, le corps vert comme de l'herbe et les flancs tout cramoisis; d'où leur surnom d'Ailes-Rouges. Et les petits *Gidgerigah* (var. de perroquet) vinrent aussi.

Grande était la réunion que trouvèrent assemblée *Butulgah* et *Gunur* quand ils vinrent en toute hâte à l'endroit du spectacle. *Butulgah* avait averti *Gunur* qu'ils ne prendraient aucune part active au *corrobborie*, mais ne feraient qu'y assister en qualité de spectateurs, parce qu'ils avaient à veiller sur leur poche. Obéissante, *Gunur* s'assit à côté de lui, tenant la poche sous son bras. *Butulgah* lui recommanda d'y faire attention et de ne pas oublier qu'elle l'avait sur elle. Mais à mesure que la cérémonie se déroulait, elle s'absorba tellement dans sa contemplation, qu'elle oublia totalement la poche qui lui glissa du bras. Heureusement *Butulgah* s'en aperçut, la remit en place et recommanda à sa femme d'en prendre soin, jouant ainsi un bon tour à *Biargah* qui allait s'en emparer. Car sa vigilance était incessante et les deux faiseurs-de-feu, le croyant à moitié mort, ne se méfiaient nullement de lui

qui les épiait. Il revint à sa place, en grognant, mais sans quitter *Gunur* de l'œil.

Et bientôt il prit sa revanche. C'était au tour des *Brælgah* de danser et chacun, sauf l'espion, les admirait comme lentement elles pénétraient dans l'arène. Elles s'avancèrent d'abord, saluèrent en s'inclinant, puis s'en allèrent; puis elles recommencèrent, puis encore, mais en précipitant leurs mouvements, et faisant, au lieu de saluts, des pirouettes, en allongeant leurs longs cous, en exagérant jusqu'au grotesque la dignité de leurs attitudes. En sorte que toute l'assistance éclata de rire. Mais elles gardaient toujours une solennité d'allures qui renforçait l'effet de leurs grimaces.

Alors *Biargah* le faucon triompha. L'excitation fit oublier à *Gunur* comme à *Butulgah* la poche précieuse. Ils applaudirent, avec toute l'assistance, à la danse des *Brælgah*, et de rire *Gunur* se rejeta en arrière sans forces. La poche lui glissa du bras. L'homme malade fit un bond, prit la poche avec sa hache, la fendit, en retira le bâton, mit le feu au tas d'herbes qu'il avait préparé, tout cela avant que les deux autres se fussent aperçus de la perte qu'ils venaient de faire. En voyant la poche si précieuse partie, *Butulgah* et *Gunur* sautèrent sur leurs pieds. *Butulgah* se lança à la poursuite de *Biargah*. Mais *Biargah* avait de l'avance et courait plus légèrement (1) : ainsi distança-t-il vite *Butulgah*. Tout en courant, il mit le feu aux herbes. *Butulgah*, voyant qu'il ne pourrait atteindre *Biargah* et que partout des feux s'allumaient, abandonna la poursuite. Il sentit que leur secret était perdu, et qu'il était devenu la propriété commune de toutes les tribus assemblées (2).

(1) On voit qu'il s'agit bien d'un homme à nom animal puisqu'il court « légèrement » au lieu de s'envoler.

(2) Dans son introduction au premier recueil de M<sup>m</sup> K. L. Parker,

## LVII

## ORIGINE DU FEU (1)

*Tribu de Victoria non spécifiée.*

Il y a très, très longtemps, un petit bandicout (2) était le seul possesseur d'un bâton à feu, qu'il gardait jalousement. Il le portait toujours avec lui et ne s'en séparait jamais. Il était si égoïste, qu'il refusa toujours obstinément d'en permettre l'usage à ses voisins. Ceux-ci alors s'assemblèrent tous et résolurent d'obtenir son feu du bandicout, soit par violence ou par ruse. Le faucon et le pigeon furent choisis pour exécuter cette décision. C'est en vain qu'ils tentèrent de persuader au bandicout de partager son bien avec ses voisins. Alors le pigeon, saisissant le moment opportun, fit un bond pour s'emparer de l'objet convoité. Le bandicout vit que les choses allaient se gâter : de désespoir, il jeta le feu vers la rivière, afin de l'éteindre à jamais. Heureusement le faucon aux yeux perçants, qui planait près de la rivière, vit le feu tomber vers l'eau : il se précipita, et d'un coup d'aile l'envoya par-dessus la rivière tomber sur les herbes sèches de l'autre rive, qui prirent aussitôt feu, en sorte que les flammes se propagèrent au loin. Les Noirs sentirent le feu et dirent que cela était bon.

M. A. Lang remarque que dans cette légende comme dans le mythe de Prométhée, l'inventeur du feu garde d'abord sa découverte secrète, mais qu'un voleur heureux en fait don à l'humanité. Cette idée se retrouve dans la plupart des variantes australiennes, où l'on remarquera aussi le rôle important joué, dans l'invention comme dans la diffusion du feu, par les oiseaux, surtout le corbeau et le faucon.

(1) James Browne, cité par Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 460-461.

(2) Sorte de mammifère, *perameles obesula*.

## LVIII

## ORIGINE DU FEU ET DES ANIMAUX (1)

*Tribu : Narrinyeri.*

Nos ancêtres étaient, il y a longtemps, rassemblés à Mutabaringar ; et comme ils ignoraient le feu, ils étaient obligés d'accomplir leurs cérémonies de jour. Ils envoyèrent comme messagers *Kuratje* et *Kanmari* (2) vers l'Est, auprès de *Kondole* (3), pour l'inviter à assister à leurs cérémonies. Car ils savaient que *Kondole* possédait le feu.

*Kondole* était un homme grand et fort. Il vint, mais en cachant le feu, prétexte de l'invitation. Très mécontents, les hommes se résolurent à obtenir le feu de force. Mais nul n'osait s'approcher de lui. Enfin, l'un d'eux, appelé *Riballe*, décida de le blesser avec son javelot, puis de lui prendre le feu. Il jeta son javelot et le blessa à la nuque.

Tous aussitôt firent de grands rires : et tous furent transformés en animaux. *Kondole* courut vers la mer, devint la baleine : et toujours depuis il a soufflé de l'eau par la blessure qu'il reçut à la nuque. *Kuratje* et *Kanmari* devinrent de petits poissons ; le premier était vêtu d'une excellente peau de kangourou, et l'autre seulement d'une natte de varech ; c'est pourquoi le *kanmari* renferme beaucoup d'huile sous la peau, au lieu que le *kuratje* est sec et sans graisse. D'autres devinrent des opossums et grimperent aux arbres. Les jeunes hommes, qui s'étaient

(1) H.-E.-A. Meyer, cité par Brough Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 461.

(2) Nom de deux sortes de petits poissons.

(3) Nom de la baleine.

ornés de touffes de plumes, devinrent des cacatoès, les touffes de plumes devenant leur crête (1).

*Riballe* prit le feu de *Kondole* et le plaça sur l'arbre-herbe, où il se trouve toujours et d'où on peut le faire sortir par frottement.

## LIX

## ORIGINE DES VENTS (2)

*Tribu* : *Wandandia*.

Hors du trou du foyer il porta le kangourou. *Tutawa* le porta sur son épaule, l'emporta au camp, le fit rôtir, en donna à son chien et en porta la plus grande partie à *Pulungul*. Il apporta de la viande puante à son beau-père et à son beau-frère.

— Hou, *Pulungul*, ton beau-frère t'entendra.

— Va chercher de la viande, *Binyara*.

Ils ramèrent vers la mer, tout un groupe ; ils ramèrent vers la mer.

*Tutawa* saute de rage, saute, saute, saute. *Tutawa* se fend la langue. Il crache le sang à l'ouest, à l'est, au sud, au nord. Le vent d'ouest vint.

Ils dirent : « Oh ! cher ! cher ! *Pulungul*, tâche de revenir au rivage avec nous ! Tu as dit un mauvais mot

(1) Peut-être s'agit-il aussi de l'origine des classes totémiques.

(2) Ridley, *Kamilaroi*, p. 142-144. Traduction littérale. On comparera le mode d'exposition indigène (cf. encore la légende n° XCVII) que conserve en partie miss Howitt (voir la légende n° XVIII) avec celui de M<sup>me</sup> K. Langloh-Parker qui arrange les récits suivant le goût européen et avec celui de O. Siebert et de Spencer et Gillen qui, tout en conservant les idées et les faits principaux, laissent tomber les répétitions verbales.

à ton beau-père ce matin à propos de la viande. Vois la pluie et le vent ! »

Le pélican dit à *Pulungul* : « *Pulungul*, viens ici ! Je te mettrai dans mon canot. Allons, viens, je te mettrai dans mon canot ».

*Pulungul* allait se noyer :

— Mets-moi dans ton canot ! Mets-moi dans ton canot !  
Ceux-là revinrent au rivage.

Le canard musqué vida son propre canot, *djiik*, *djiik*, *djiik*, *djiik* ; ainsi revint-il au rivage ; tout le temps frappa l'eau ainsi.

Ils plongèrent et remontèrent, le cormoran noir, le cormoran à poitrine blanche. Maintenant ils plongent pour prendre du poisson. Ils pêchent. Ils se nourrissent dans l'eau toute la journée (1).

Il n'y avait pas de vents autrefois. Tout était calme. *Tutawa* amena tout le vent (2) qui, maintenant, souffle toujours en venant de l'ouest, du sud, de l'est, du nord. Maintenant il vente tout le temps.

## LX

### ORIGINE DES EAUX (3)

#### *Tribu du lac Tyers.*

Autrefois il n'y avait d'eau nulle part sur la terre. Toutes les eaux étaient contenues dans le corps d'une grenouille

(1) La légende explique donc aussi les manières d'être propres au pélican, au rat musqué et à deux variétés de cormoran. Sur le rôle de sauveur des hommes du pélican, voir les légendes LX et LXI.

(2) C'est-à-dire, semble-t-il, le fit venir de l'endroit où il se trouvait au moyen du geste décrit ci-dessus.

(3) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 429-430.

monstrueuse; et les hommes et les femmes n'en pouvaient obtenir fût-ce une goutte. On tint un conseil; et les plus sages d'entre les animaux s'enquirent des circonstances de cette situation étrange. Il fut établi que la grenouille monstrueuse gardait au dedans d'elle-même toutes les eaux qui sans cela auraient couvert les espaces arides de la terre; et que si l'on pouvait faire rire la grenouille, les eaux couleraient de sa bouche et qu'alors il y aurait partout de l'eau en abondance.

Il fut convenu qu'on s'efforcerait de faire rire la grenouille. Plusieurs animaux dansèrent et cabriolèrent devant elle. Mais elle resta aussi sérieuse et aussi hébétée qu'une grenouille ordinaire, alors même que les contorsions des animaux auraient déridé n'importe qui. Tous les animaux essayèrent de la faire rire; tous échouèrent.

Enfin l'anguille commença à se tordre et à se détordre étonnamment: et la gueule de la grenouille s'ouvrit. Elle rit jusqu'aux oreilles. Et comme elle riait, toutes les eaux s'écoulèrent de sa bouche et il y eut une inondation. Beaucoup périrent dans les flots (1).

Le pélican, qui avant ce déluge était un homme [noir], résolut de sauver ses compatriotes. Il se tailla un grand canot et vogua au travers des îlots qui dépassaient çà et là les hautes eaux. Il prit les gens dans son canot et leur conserva la vie (2).

Puis il se querella avec ceux qu'il avait sauvés, à propos d'une femme: et il fut changé en pierre.

(1) Sur la grenouille qui a avalé les eaux, voir A. Lang, *Mythes, Cultes et Religions*, trad. Marillier et Dirr, Paris, 1896, p. 39 sqq.

(2) Voir pour le développement de ce thème la légende suivante.

## LXI

## LE DÉLUGE (1)

*Tribu : Kurnai.*

Il y a longtemps « quand père appartenant à toi et à moi était vivant », il y eut une grande inondation ; tout le pays était sous l'eau ; et tous les Noirs furent noyés, sauf un homme et deux ou trois femmes qui se réfugièrent sur un îlot de boue près Port-Albert. L'eau les entourait de toutes parts.

Le Pélican, qui voguait dans son canot d'écorce, vit ces pauvres gens et vint à leur secours. L'une des femmes était si belle qu'il se prit d'amour pour elle. Lorsqu'elle voulut entrer dans son canot, il lui dit : « Non, pas maintenant ; la prochaine fois. » Et il transporta les autres, l'un après l'autre, sur la terre ferme. Quant à cette femme-là, il la laissa la dernière. Elle eut peur ; et comme c'était une femme rusée, elle enveloppa un morceau de bois de sa peau d'opossum, le coucha près du feu comme si c'était elle, nagea vers la rive et se sauva.

Quand le Pélican revint, il dit : « Viens maintenant ! » Ne recevant pas de réponse, il se mit en colère ; il marcha vers la femme couchée près du feu et lui donna un coup : et il s'aperçut du tour qu'elle lui avait joué.

Alors il se mit fort en colère et se peignit en blanc pour

(1) A.-W. Howitt, dans Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 477-478. M. Howitt semble avoir oublié qu'il a communiqué cette légende à Brough-Smyth, car dans *S. E. Tr.*, p. 486, il en donne un résumé d'après le recueil manuscrit de miss Howitt.

indiquer qu'il partait en guerre contre les Noirs. Comme il était peint à moitié, vint à passer un autre Pélican qui, ne sachant ce qu'était cette chose blanche et noire, frappa de son bec le premier Pélican et le tua net.

Auparavant tous les Pélicans étaient noirs; depuis lors ils sont noirs et blancs (1).

## LXII

### LE DÉLUGE (2)

#### *Tribus du Murray.*

Avant que la terre ne fût habitée par les Noirs, il n'y vivait que des oiseaux. Ces oiseaux étaient doués d'autant d'intelligence et de sagesse que les Noirs; il y en avait même qui étaient plus sages et plus adroits en toutes choses. L'aigle-faucon était le plus puissant de ces oiseaux; puis venait le corbeau.

(1) Cette légende, tout en pouvant être classée dans la catégorie des mythes du Déluge, est plutôt explicative du plumage du pélican. Celui-ci n'est cependant pas dans cette légende un animal proprement dit, mais bien un être anthropo-animal comme le prouve le nom qu'il a dans le texte où on l'appelle *Bunjil-Borun*, *Bunjil* ayant ici le sens d'*homme*, ou, si l'on veut, de *Monsieur*. M. Howitt avertit (*S. E. Tr.*, p. 486-487) que chez les Kurnai, et d'ailleurs chez toutes les tribus du sud-est, ont cours des légendes où sont mis en scène des hommes-oiseaux, des hommes-reptiles et des hommes-quadrupèdes qui tous sont appelés des noms génériques de *muk-kurnai* (hommes remarquables), de *muk-rukut* (femmes remarquables) ou de *muk-jiak* (animaux remarquables) par lesquels on les distingue des Kurnai et des animaux actuels. Ces êtres anthropo-animaux sont dits *wehntwin*, c'est-à-dire grand-grand-pères (ou père de père; cf. sur le surnom du grand rhombe pp. LXXV et LXXX de l'*Introduction*), des êtres d'aujourd'hui. On voit qu'ils correspondent exactement aux *muramura dieri*, aux ancêtres mythiques de l'*Alcheringa arunta*, ou du *wingara kaitish* (cf. p. cv de l'*Introduction*).

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. 1, p. 430.

Un jour l'aigle-faucon confia son fils au corbeau. Le jeune oiseau eut soif et demanda au corbeau de lui indiquer un endroit où il pourrait boire. Le corbeau lui dit d'aller boire à la rivière et l'accompagna. Il le fit boire jusqu'à ce qu'il fût gonflé, gonflé énormément. Puis il lui jeta quelque chose : le petit aigle-faucon creva ; et les eaux qui s'écoulèrent de lui engloutirent la contrée (1).

### LXIII

#### ORIGINE DE LA MER (2)

##### *Tribu non spécifiée de Victoria.*

La mer a des eaux qui diffèrent de celles qui coulent dans les criques et les rivières, et qui diffèrent beaucoup de celles qui descendent du ciel. Il y a bien longtemps de cela, *Bundjel* (3) était en colère contre les Noirs. Il était en colère parce qu'ils avaient mal agi. Et *Bundjel* se mit à uriner abondamment pendant des jours et des jours ; tous les Noirs se noyèrent, sauf ceux que *Bundjel* épargna. Ceux-ci, il les prit et les fixa au ciel en qualité d'étoiles.

(1) On ne sait trop s'il s'agit d'une légende diluvienne proprement dite ou d'un mythe sur l'origine de la mer ; voir pour d'autres légendes rentrant plus ou moins dans la catégorie des mythes du Déluge, les nos XXXVII, XLV, LX, LXI et XCI. On n'y reconnaît point d'ordinaire d'influence chrétienne (sauf dans la légende n° LXIII) : ce sont bien des récits indigènes, d'ailleurs localisés, avec, probablement, un point de départ réel, crue subite des torrents, raz de marée, etc. ; peut-être même quelques-unes de ces légendes ont-elles, comme celle des Arunta (voir le n° I), pour but d'expliquer l'abondance, en certains endroits, des lacs d'eau salée et des marécages.

(2) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 429.

(3) Sur *Bundjel*, voir la note de la légende n° CI.

Un homme et une femme qui avaient grimpé sur un arbre situé sur une montagne échappèrent à l'inondation que *Bundjel* avait faite. Et ils continuèrent à vivre. Et tous les hommes actuels descendent de ces deux-là (1).

## LXIV

## ORIGINE DE LA PLUIE ET DE CERTAINS OISEAUX (2)

*Tribu : Narrinyeri.*

Près de Gulwa vivait un vieillard appelé *Kortuwe*, avec ses deux amis *Munkari* et *Waingilbe*. Ces deux derniers, bien plus jeunes que *Kortuwe*, s'en allèrent à la pêche. Ils prirent des *kuratje* et des *kanmari* (3); les *kuratje*, qui ne sont pas aussi bons que les *kanmari*, ils les mirent de côté pour *Kortuwe*.

En voyant cela le vieillard commença un chant ainsi conçu :

Pour moi ils ont mis de côté les *kuratje*.

Et aussitôt la pluie se mit à tomber.

Alors *Kortuwe* rentra dans sa hutte et la ferma avec des broussailles. *Munkari* et *Waingilbe* durent rester dehors et furent mouillés.

Tous trois furent transformés en oiseaux. Et souvent le *kortuwe* fait un bruit spécial qui est annonciateur de la pluie.

(1) Cette légende semble être pour le fond d'origine chrétienne ; elle se rattache au cycle des légendes du déluge.

(2) H.-E.-A. Meyer, dans Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 449.

(3) Sur l'origine de ces poissons, voir la légende n° LVIII.

## LXV

## LES GRENOUILLES ANNONCIATRICES DES CRUES (1)

*Tribu : Nungahburrah.*

Quand *Bayamie* (2) eut cessé de demeurer sur la terre et s'en fut retourné, par le chemin qu'il avait pris pour venir de *Bullimah*, c'est-à-dire par l'échelle de pierre sinueuse qui mène au sommet de l'Oubi-oubi (3), seuls les magiciens eurent le droit de communiquer avec lui, et cela seulement par l'intermédiaire de son messenger *Wallahgurunbuan*.

Car *Bayamie*, de même que *Birrahgnulu*, était maintenant fixé au rocher de cristal sur lequel il s'asseyait à *Bullimah*. La partie supérieure de leurs corps était identique à ce qu'elle avait été sur la terre. Mais la partie inférieure était emprisonnée dans le roc de cristal.

*Wallahgurunbuan*, *Baillahburrah*, et *Cunnumbeillie* seuls pouvaient les approcher et transmettre leurs ordres à d'autres.

Quand les criques commençaient à dessécher et que les magiciens réclamaient une crue, ils grimpaient jusqu'au sommet de l'Oubi-oubi et attendaient dans l'un des cercles de pierre l'arrivée de *Wallahgurunbuan*. Ayant écouté leur requête, il allait en faire part à *Bayamie*.

(1) K. Langloh-Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 90-91.

(2) Sur *Bayamie*, voir les légendes n<sup>os</sup> LIX et XCIX ; on remarquera l'identification de *Bayamie* avec le cristal de roche, d'un grand usage en magie australienne (cf. des références dans M. Mauss, *De l'origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, Paris, 1904, *passim*).

(3) Voir la légende suivante.

Alors *Bayamie* le disait à *Birrahgnulu*, puis, si cela lui convenait, envoyait *Cunnumbeillie* (1) dire aux magiciens :

« Hâtez-vous d'avertir la tribu des *Bungun-Bungun*, qu'elle se tienne prête. Car la boule de sang va bientôt descendre en roulant. »

Entendant cela, les magiciens descendaient au plus vite de la montagne, traversaient les plaines et se hâtaient vers les *Bungun-Bungun*, puissante tribu dont les bras ont de la force pour jeter et dont la voix jamais ne se fatigue (2).

Sur la requête des magiciens, la tribu se massait le long des deux rives de la rivière desséchée, depuis la source jusque plus bas. On allumait de grands feux, où l'on mettait chauffer de grosses pierres. Quand ces pierres étaient chaudes, les *Bungun-Bungun* en mettaient une devant chacun, sur un morceau d'écorce. Puis ils attendaient la venue de la boule de sang.

Dès qu'ils voyaient cette boule rouge sang et de grandeur merveilleuse entrer dans la rivière, chaque *Bungun-Bungun* se baissait, saisissait la pierre chaude et la jetait de toutes ses forces contre la boule qui roulait.

Si nombreux étaient-ils, et telle la violence du jet, qu'ils fendaient la boule. Il en jaillissait un fleuve de sang qui s'écoulait suivant le lit de la rivière. Les *Bungun-Bungun* criaient de plus en plus fort tout en portant des pierres et en suivant le torrent de sang à mesure qu'il passait devant eux. Ils bondissaient le long des rives, jetant leurs pierres et sans cesser un instant de crier.

Peu à peu le torrent de sang, purifié par les pierres chaudes, se changeait en un fleuve d'eau dont les cris des *Bungun-Bungun* annonçaient l'arrivée aux tribus, de

(1) *Birrahgnulu* et *Cunnumbeillie* sont les femmes de *Bayamie* (cf. K.-L. Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 11-14).

(2) C'est une espèce de grenouilles.

manière qu'elles pussent transporter leurs camps sur les hauteurs avant la venue de la crue. Tant que l'eau coulait, les *Bungun-Bungun* ne cessaient de crier.

Et même aujourd'hui, quand la crue s'avance, on entend leurs voix. Et les entendant, les Noirs disent : « Les *Bungun-Bungun*, les grenouilles de crue, poussent des cris. Voici une crue qui vient. » Ou bien : « Les *Bungun-Bungun* s'égosillent. La crue est là. »

Et si l'eau de crue arrive rouge et épaisse, les Noirs disent que les *Bungun-Bungun* l'ont sans doute laissé passer sans la purifier (1).

## LXVI

### BAYAMIE ET LES FLEURS (2)

*Tribu : Nungahburrah.*

Or *Bayamie* quitta la terre (3). Il s'en alla vivre à *Bullimah* (4), le lointain pays du repos, bien au-delà des monts Oubi-oubi (5). Alors toutes les fleurs des plaines et toutes les fleurs des collines, et toutes les fleurs des arbres se fanèrent et moururent. Aucune fleur ne s'épanouit à leur place. La terre apparut désolée et nue, sans les fleurs qui l'égaient. Et seule une tradition affirma que jadis des

(1) Les cours d'eau à régime torrentiel de cette région sont en effet rougis d'abord par l'argile délayée qui ensuite se dépose.

(2) K. Langloh-Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 84-89.

(3) Voir les légendes nos LXV et XCIX.

(4) C'est le camp de *Bayamie*, séjour des morts (K. L.-Parker, *loc. cit.*, index, s. v.).

(5) Ce serait (*ibidem*, index, s. v.), « la montagne de *Bayamie* et son lieu de résidence dans l'autre monde ».

fleurs existèrent, tradition que les vieillards enseignaient aux jeunes gens.

En même temps que les fleurs s'en étaient allées les abeilles. En vain les femmes prirent leurs *wirries* (1) pour les remplir de miel. Toujours elles ne rapportaient que des *wirries* vides. Il ne resta dans tout le pays que trois arbres où vivaient encore des abeilles, et qui travaillaient. On n'osait y toucher. Car Bayamie avait brûlé les arbres de sa marque, les faisant ainsi siens à jamais (2).

Les enfants réclamaient à grands cris du miel. Et les femmes murmuraient contre les magiciens, qui défendaient de toucher aux arbres de Bayamie, sacrés pour l'éternité.

Quand l'Esprit-qui-voit-tout vit que, bien qu'affamée de miel, la tribu ne touchait pas aux arbres de Bayamie, il avertit ce dernier de leur obéissance.

*Bayamie* (3) en eut du plaisir. Il dit que maintenant

(1) Petit récipient d'écorce en forme de canot; voir la note de la légende n° XLIV.

(2) La marque de propriété apposée par *Bayamie* est le signe du tabou qu'il a décrété; sur les rapports de la marque de propriété et du tabou, cf. mon *Tabou et Totémisme à Madagascar*, Paris, Leroux, 1904, p. 183-193. En Australie l'usage des marques de propriété n'est pas fort répandu; du moins les observateurs n'en parlent guère; cf. A. van Gennepe, *Les Marques de Propriété chez les Indigènes de l'Australie*, Revue des Traditions Populaires, mars 1905, p. 113-122; pendant l'impression de cet article j'ai pu grâce à l'obligeance de M. J.-D.-E. Schmeltz, relever sur un « tapis d'opossum » une soixantaine de marques, analogues à celles que M. Howitt décrit (*S. E. Tr.* p. 742) sous le nom de *waribruk*.

(3) Sur *Bayamie* (écrit aussi *Byamee*, *Baiamai*, *Baiame*, etc.), voir les légendes n°s LXV, LXXVI, XCVII, XCVIII, XCIX. *Bayamie* est l'un des êtres surnaturels au sujet desquels il y a eu le plus de discussions entre les théoriciens (A. Lang, Sidney Hartland, etc.), et sur la nature essentielle duquel les renseignements sont les plus contradictoires. Les anciens observateurs, des missionnaires pour la plupart, ont défini *Bayamie* comme une divinité proprement dite. Voici d'ailleurs les passages si souvent discutés de Ridley: « En dialecte wiradhuri, le mot est prononcé *Baiamai*. C'est le nom d'une divinité; il est connu de beaucoup de tribus sur la rivière Narran, le Darling et ses affluents. Il dérive évidemment, ainsi que l'a

il leur enverrait quelque chose qui, puisque le pays souffrait de sécheresse, tomberait sur les arbres *bibbil* et

montré le Rév. C. C. Greenway, de *Baia*, faire ou construire. Suivant les anciennes croyances des Murri : « Celui qui construit toutes choses est *Baia-me*. » Les Kamilaroi disent que *Baia-me* fit toutes choses, qu'il demeure à l'ouest, très loin ; ils ne l'ont jamais vu, mais le tonnerre est sa voix (*Kamilaroi*, p. 17). Parfois il s'est montré sous forme humaine. Il a fait aux Kamilaroi plusieurs dons ; il les appellera en jugement devant lui et récompensera les bons par une félicité éternelle. (*Ib.*, p. 135.) Et après avoir cité Günther, Threkeld et Greenway, Ridley ajoute : « Pour moi, j'avais entendu parler de *Baiame* par les indigènes de la Namoi et du Barwan. Beaucoup d'entre eux, quand on leur demandait qui avait fait les objets naturels, comme les rivières, les arbres, le soleil, les étoiles, etc., répondaient toujours et sans hésitation que c'était *Baiame*. » (*Ib.*, p. 136.) Mais il ne faut pas oublier que ni Ridley, ni aucun de ses correspondants européens n'étaient initiés, et que par suite le plus qu'on puisse admettre, c'est que ces opinions sur *Bayamie* ne sont que des fragments de la doctrine exotérique, modifiée de plus par l'influence chrétienne. C'est ce que reconnaît en partie M. Howitt (*S. E. Tr.*, p. 494) qui reproduit des renseignements dus à « l'un des plus anciens colons en pays kamilaroi », lesquels concordent avec ceux des missionnaires cités. Mais dans les rites d'initiation décrits en détail par le même M. Howitt, *Bayamie* se présente sous d'autres aspects : il est d'abord le protecteur de ces rites et est représenté non pas comme un dieu, mais comme un héros civilisateur parti demeurer au ciel. Il est à remarquer que dans les documents antérieurs aux livres de Ridley, analysés avec soin par M. N.-W. Thomas et dont le plus ancien remonte à 1830 (cf. N.-W. Thomas, *Baiame and the Bell-Bird, Man*, 1905, n° 28), *Bayamie* est déjà donné comme un personnage en relation avec les rites d'initiation, et qu'on représentait par une figure humaine aux jambes croisées. Il est juste de dire que cette relation avait été notée aussi par Ridley (*loc. cit.*, p. 140-141) et on la trouve affirmée dans la Légende publiée par M<sup>me</sup> K. L. Parker. D'après les renseignements contenus dans les Légendes et d'après ceux qu'a recueillis depuis M<sup>me</sup> K. L. Parker (*Folk-Lore*, t. X (1899), pp. 490-495), *Bayamie* n'apparaît plus comme un demiurge mais comme un « *big man* » un homme important, un magicien puissant, c'est-à-dire comme un de ces hommes sages de jadis et d'aujourd'hui que les Arunta nomment *oknirabata* et les Dieri *pinnaru* (cf. p. XLIII de l'*Introduction*).

En sorte que la question se pose : ce mot de *bayamie*, même avec le sens de *fabricant*, ne serait-il pas un terme générique à double sens, l'un exotérique (et dans ce cas *Bayamie* est pour les non-initiés un Être individualisé dont la voix est le tonnerre), l'autre ésotérique (alors les *bayamie* sont des Êtres puissants auxquels on attribue l'invention des cérémonies d'initiation et leurs modifications et qu'on associe avec des objets magiques comme le rhombe (personnifié dans la doctrine exotérique par *Gayandy* et *Wallahgurunbuan*) ou le cristal de roche, en relation enfin avec le *bell-bird* (sorte de corbeau, *oreoica cristata* ; cf. N.-W. Thomas)

*gulabah* (sortes d'eucalyptus) et serait au goût des enfants un mets aussi doux que le miel.

Bientôt en effet des flocons sucrés tombèrent sur les branches des *bibbil* et la manne limpide coula le long des arbres comme du miel. Elle s'amoncela sur les fourches des branches. Parfois elle tomba sur le sol, où les enfants en prirent et en mangèrent.

Le cœur des hommes se réjouissait de ce repas si suave. Mais les magiciens ardemment désiraient voir de nouveau la terre couverte de fleurs, comme avant le départ de *Bayamie*. Si fort devint leur regret qu'ils résolurent d'aller trouver *Bayamie* pour lui demander de rendre à la terre sa beauté de jadis.

Sans parler aux tribus de leur dessein, ils s'en allèrent du côté du nord-est. Des jours et des jours durant ils marchèrent. Ils atteignirent enfin le pied des grands monts Oubi-oubi, dont les cimes se perdaient dans les nuées. Abruptes, inaccessibles leur apparurent les parois de roc poli, alors qu'ils en longeaient la base.

Ils aperçurent enfin un sentier taillé dans la pierre, puis un autre sentier, et un autre encore, et plus haut des marches à perte de vue. C'est par cet escalier de pierre qu'ils résolurent de grimper.

lémou (*S. E. Tr.*, p. 588), l'abeille (voir la légende ci-dessus), le cygne (voir la légende n° XCIX), c'est-à-dire avec des groupes totémiques déterminés. On a vu (chapitre VII de l'*Introduction*) à quelles conclusions pourrait conduire l'unique étude de la doctrine exotérique chez les Australiens centraux ; on a vu aussi comment l'Être appelé *Muramura* par Gason n'est en réalité que l'un des membres de toute une catégorie d'Êtres Mythiques (voir la note de la légende n° LXVIII) ; et comme dans certaines tribus *Bayamie* est en relation de parenté avec *Daramulun* dont la nature individuelle n'est guère démontrée non plus, il n'apparaît pas comme improbable que les tribus du Narran, de la Barwan et du Darling nommaient *Bayamie* cette catégorie d'Ancêtres civilisateurs que d'autres tribus appellent *Muramura*, *Nuralie*, Ancêtres des temps de l'Alcheringa et du Wingara, *Murrumbung-uttia*, etc., et auxquels ils attribuent la formation des accidents naturels, l'élaboration des institutions et l'invention des cérémonies.

Ils montèrent. Et comme le premier jour de montée finissait, la cime leur semblait toujours aussi haute au-dessus d'eux. De même au soir du second jour, et du troisième. Car l'escalier serpentait. Mais le quatrième jour ils parvinrent au sommet.

Ils virent alors un trou dans la pierre d'où sourdait une eau fraîche. Ils y burent. Et les forces leur revinrent, au point qu'ils oublièrent leur fatigue accablante.

Non loin de là, ils virent des cercles de pierres empilées. Dans ces cercles ils entendirent le sifflement du *gayandy* (1), par quoi s'annonce *Wallahgurunbuan*, l'Esprit-Messager de *Bayamie*. Il leur demanda quelle chose ils venaient chercher en cet endroit, où la parole sacrée de *Bayamie* était communiquée aux avides de savoir.

Ils racontèrent combien morne était la terre depuis le départ de *Bayamie*, et comment toutes les fleurs étaient mortes et jamais n'avaient refleuré. Sans doute *Bayamie* leur avait envoyé la manne pour remplacer le miel. Mais ce qu'ils regrettaient, c'étaient les fleurs, les fleurs qui jadis donnaient à la terre sa gaieté.

Alors l'Esprit-Messager donna l'ordre à des Esprits-Serviteurs d'emporter les magiciens à *Bullimah*, au pays où des fleurs impérissables ne cessent jamais de fleurir. Les magiciens pourraient en cueillir autant qu'il en tiendrait dans leurs mains. Puis les Esprits les rapporteraient dans le cercle sacré, d'où il leur faudrait redescendre au plus vite, et rejoindre leurs camps.

Quand la voix se tut, les magiciens furent transportés au travers d'un trou dans le ciel et déposés dans un pays de beauté, où partout s'épanouissaient des fleurs, nombreuses et belles comme jamais ils n'en avaient vu, pressées en rangées au brillant coloris, tels des centaines

(1) C'est-à-dire du rhombe ; voir plus loin et le chapitre VII de l'*Introduction*, notamment p. LXXVII.

d'arcs-en-ciel couchés sur les herbes. Si émus furent d'abord les magiciens qu'ils ne purent que pleurer, pleurer des pleurs de joie.

Puis le souvenir leur revint des raisons de leur venue. Se courbant, vite ils arrachèrent des fleurs de toutes sortes.

Puis les Esprits les transportèrent de nouveau au sommet de l'Oubi-oubi.

Et la voix du *gayandy* résonna, et *Wallahgurunbuan* parla :

« Dites à vos tribus, en leur apportant ces fleurs, que jamais plus la terre n'en sera privée. Chaque saison, quelques-unes d'entre elles seront envoyées par les différents vents. Le Vent-de-l'Est les apportera en masse, des boutons sur chaque arbre et sur chaque buisson, des boutons tissés parmi les herbes des collines et des plaines, serrés comme la fourrure de l'opossum. Il n'en apportera pas autant à chaque fois. Pourtant jamais la terre ne sera privée de fleurs. Lorsqu'il y en aura peu, lorsque le Vent-au-doux-souffle ne viendra pas le premier, lorsque les abeilles ne pourront faire du miel que tout juste pour elles, la manne coulera de nouveau des arbres, au lieu de miel, jusqu'à ce que le Vent-de-l'Est vienne souffler la pluie du haut des montagnes et ouvrir les fleurs aux abeilles. Alors il y aura du miel pour chacun. Maintenant partez vite, et portez aux tribus cette promesse, et les fleurs impérissables qui en sont le signe. »

La voix se tut. Les magiciens retournèrent aux camps, portant les fleurs de *Bullimah*. Ils descendirent l'escalier qu'avaient taillé les Esprits pour l'ascension de *Bayamie*. Par les plaines et les monts, ils retournèrent à leurs camps.

Les gens s'amassèrent autour d'eux, émerveillés à la vue des fleurs que les magiciens rapportaient. Fraîches comme

à *Bullimah*, elles épandaient dans les airs leurs aromes. Longtemps les tribus regardèrent ces fleurs, en écoutant la promesse que leur avait faite, par son messager, *Bayamie*. Puis les magiciens éparpillèrent de droite et de gauche les fleurs. Les unes tombèrent sur les cîmes des arbres, d'autres sur les collines et les plaines ; et là où elles tombèrent, il en poussa d'autres depuis.

Le lieu où les magiciens montrèrent et jetèrent les fleurs s'appelle encore de nos jours Ghirrawin (La-Place-aux-Fleurs). Là, après que les abeilles de *Bayamie* eurent dit au Vent-de-l'Est de souffler la pluie du haut des montagnes pour amollir le sol durci, des herbes poussèrent, vertes, aux larges fleurs, multicolores, odorantes. Et les arbres et les buissons fleurirent eux aussi. Et la terre se couvrit de verdure et de fleurs comme aux temps où *Bayamie* y séjournait.

Car c'est aux abeilles de *Bayamie* à faire que le Vent-de-l'Est se mette à souffler la pluie du haut des montagnes, afin que les arbres fleurissent et que les abeilles terrestres fassent du miel.

C'est avec joie que le Vent-de-l'Est obéit aux abeilles et éclaire le visage de la terre avec le sourire des eaux pluviales. Car les *gwaimuthen* (abeilles) ne lui sont-elles pas apparentées, les *gwaimuthen* au sang sombre et aussi chaud que le sien ?

Et les messagers qui viennent lors des sécheresses, ce sont les fourmis noires qui mettent la manne en flocons sur les feuilles, et les *dullurah* (petits oiseaux gris) qui apportent la manne liquide.

Et quand ils viennent, les Noirs disent :

« La sécheresse est là, une grande sécheresse sur tout le pays. Rares sont les fleurs, et les graines d'herbe sont parties. Mais la manne s'en ira ; et la sécheresse s'en ira ; puis les abeilles et les fleurs reviendront. Car c'est

ainsi que toujours les choses se passent depuis que les magiciens ont rapporté de *Bullimah* les boutons et les fleurs. »

## LXVII

## ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (1)

*Tribu : Dieri.*

Autrefois les différentes familles de *murdu* (2) se mariaient entre elles sans honte. Cela amena une grande confusion, et le désordre sexuel devint une chose ordinaire.

Les *pinnaru* (3), voyant cela, s'assemblèrent pour chercher comment supprimer ce mal. Ils convinrent de diviser (4) les familles et d'interdire à chaque membre de prendre sa femme dans sa section.

C'est pourquoi il fut ordonné ce qui suit :

*Yidni padi murdu wapanai kaualka kuräterila,*  
*Yidni kaualka wapanai warugatti kuräterila, etc.*

c'est-à-dire :

(1) O. Siebert, dans Howitt, *S. E. Tr.*, p. 481.

(2) Ce mot désigne dans les tribus de *nation* dieri en même temps les deux *moitiés* exogamiques et les totems. (Howitt, *loc. cit.*, p. 90-91.) C'est le deuxième sens qu'il a dans la légende ci-dessus, et ce serait le sens primitif si M. Mathew (*Eagle-hawk and Crow*, London, 1899, p. 98, 108-109) et surtout M. A. Lang (*The Secret of the Totem*, London, 1905, p. 106-107, 160-166, 181-185) ont, comme je crois, raison d'admettre l'antériorité des groupes totémiques par rapport aux classes matrimoniales.

(3) Les Dieri appellent ainsi les hommes sages, qui sont d'ordinaire des vieillards; *pinnaru* est l'équivalent de *oknirabata arunta*. (Voir p. XLIII de l'*Introduction* et les notes de la légende n° LXX.) Il va de soi que les *pinnaru* de cette légende, appartenant à l'époque mythique, étaient des *muramura*. (Voir la légende suivante.)

(4) *Diviser* semble avoir ici le sens de *répartir* en sections exogamiques.

*Toi, totem ver, tu produiras corbeau,*  
*Toi, totem corbeau, tu produiras émou,*

et ainsi de suite pour tous les autres *murdu* (1).

## LXVIII

### ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (2)

*Tribu : Dieri.*

Après la création (3), les frères, les sœurs et toutes autres personnes de la plus proche parenté se marièrent entre eux librement jusqu'à ce que les mauvais effets de ces unions étant devenus manifestes, les chefs s'assemblèrent en conseil pour rechercher de quelle manière y remédier. Le résultat de leurs délibérations fut une pétition au *Muramura* (4), à laquelle il répondit en ordon-

(1) Ainsi la légende explique en même temps les règles de filiation totémique.

(2) S. Gason, *The Dieri Tribe*, p. 13 ; reproduit par Curr, *Austr. Race*, t. II, pp. 48-49, par Howitt, *S. E. Tr.*, pp. 480-481.

(3) Voir la légende n° VII et sur *Muramura* les légendes n°s XXI et LXXXII.

(4) Cette légende a été reproduite, analysée et discutée par un très grand nombre de théoriciens dont les raisonnements et les hypothèses ont subitement perdu presque toute leur valeur par suite de la découverte, par M. D. Siebert, de tout un cycle de légendes se rapportant à des Ancêtres mythiques appelés par les Dieri *muramura* et qui correspondent aux Ancêtres de l'*Alcheringa* (Arunta), du *Wingara* (Kaitish), etc. Dans le texte du récit recueilli par S. Gason, le personnage principal est appelé *Muramura* : mais comme il n'y a pas d'article en Australien, on peut traduire par *muramura* tout court, par *le muramura* ou par *un muramura*. Miss et M. Howitt ont accusé Gason d'inexactitude : or dans le texte de Gason il y a parfois *Muramura* seul, comme s'il s'agissait d'une divinité individualisée, plus souvent *the Muramura* ; et cet article, dont nul n'avait tenu compte, justifie Gason du reproche qu'on lui a fait ; ce sont les commentateurs qui ont manqué d'exactitude en négligeant un article qui leur était inintelligible, et par lequel Gason marquait, avec hésitation sans doute, une connaissance relative de la vérité. Sur la catégorie d'êtres appelés *muramura*, voir les légendes n° V, XVIII, XXXII, LXXXVIII et p. cxiv de l'*Introduction*.

nant de diviser la tribu en branches, qu'on distinguerait par des noms différents d'après des objets animés et inanimés, tels que chien, souris, émou, pluie, iguane, et ainsi de suite. Les membres de l'un quelconque de ces groupes ne devraient pas se marier entre eux, ce à quoi seuls étaient autorisés les membres de groupes différents. Ainsi le fils d'un chien (1) ne pourrait pas épouser la fille d'un chien, mais seulement une souris, un émou, un rat, etc. (2).

## LXIX

## ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (3)

*Tribu : Kaitish.*

La lune qui était d'abord un homme (4) et un purula

(1) C'est-à-dire le fils d'un membre du groupe totémique ayant pour *murdu* le chien.

(2) La différence essentielle entre cette légende et la précédente est que dans celle-ci les *murdu* existent avant l'établissement des réglementations matrimoniales, au lieu que dans la légende ci-dessus les *murdu* sont institués en vue même de cette réglementation et, de plus, que si dans l'une ces réglementations sont instituées sur l'ordre d'un Être surnaturel, dans la rédaction de H. Siebert c'est après délibération des « sages », mode conforme à ce que nous apprennent Spencer et Gillen sur les formes de gouvernement chez les Australiens centraux. (Cf. p. XLIII de l'*Introduction*.)

(3) *North. Tr.*, pp. 412-413.

(4) Il y a, semble-t-il, contradiction entre la première et la dernière phrase du récit. D'abord le héros est donné comme la lune même : puis il ne forme plus que les taches de la lune. Mais on remarquera que la lune est le totem d'un groupement Kaitish (*North. Tr.*, p. 773), et que la légende a pour but d'expliquer en premier lieu l'origine de ce totem. D'autres légendes publiées par Spencer et Gillen racontent les aventures de deux lézards à la fois hommes et bêtes (p. 403) ou de deux hommes chats sauvages (p. 424) ou de « Pittongu (le renard volant) qui était un homme-thapanunga » (p. 427). Cette identité absolue d'un homme et de son totem (animal, végétal, matériel, n'importe) est admise par tous les Australiens. Dans la légende ci-dessus, il ne s'agit donc pas de la métamorphose d'un Noir en lune. Mais le héros a une nature qui nous semble double, contradictoire, ce qu'elle n'est point pour les Australiens.

vint à Uningamara, dans le pays des Kaitish, et prit une panunga pour femme. Elle eut un enfant. Alors il la quitta, s'en alla en un autre endroit et se disant appungerta, prit pour femme une kumara qu'il quitta aussi après qu'elle eût eu un enfant. Alors il prit successivement pour épouses des femmes thungalla, umbitjana, appungerta, uknaria, kumara, purula et kabbidji, et les quitta l'une après l'autre (1).

Après cela il vécut à Kullakulla avec un grand nombre de femmes qui toutes avaient pour totem l'*uningara* (sorte de petit oiseau).

Pendant qu'il vivait là, un homme nommé Endupruk, kabbidji ayant pour totem la pie, arriva et voulut prendre pour femme une umbitjana qui ne pouvait être son épouse légitime. La lune lui demanda ce qu'il désirait et lui dit que cette femme ne pouvait être son épouse, car il ne pouvait épouser que des kumara. Et l'homme-lune dit : « Agis toujours correctement et prends ma fille ; mais ne

(1) Les Kaitish sont une tribu de la *nation* Arunta. Chaque tribu de cette *nation* est formée de deux *moitiés* qui sont formées à leur tour chacune de quatre *classes*.

1	2
Panunga	Purula
Uknaria	Thungalla
Kabbidji	Kumara
Appungerta	Umbitjana

Seuls peuvent se marier entre eux les membres de deux classes placées sur la même ligne horizontale. Étant purula, l'homme-lune n'avait droit qu'à une femme panunga. Si la légende dit qu'il épousa des femmes thungalla, umbitjana, etc., c'est pour indiquer qu'à ce moment il n'existait pas encore de réglementation du mariage. Mais cette réglementation, l'homme-lune l'établit quand il ordonne à l'homme nommé Endupruk, appartenant à la classe kabbidji, de n'épouser qu'une kumara. De même l'homme-lune et ses femmes interdisent à un purula d'épouser une uknaria, car il n'a droit qu'à une panunga. Plus loin, l'homme-lune fixe définitivement le système actuellement encore en vigueur ; et il se soumet lui-même à la règle qu'il a inventée, en ne gardant pour femme qu'une anunga.

jette pas tes regards sur une femme qui est *mura* (1). » Un autre homme appelé Pulla vint depuis la mer jusqu'à Kullakulla ; c'était un purula et il s'empara d'une femme uknaria appelée Alpita qui était *unkulla* (2) pour lui et par suite ne pouvait être son épouse. Les autres femmes s'efforcèrent de l'en empêcher, mais en vain.

Plus tard encore il vint au camp de l'homme-lune un certain nombre d'hommes ; ils venaient d'Aroitjarunga, leur demeure, pour se chercher des épouses. Mais la lune leur dit de s'en retourner, attendu que toutes les femmes lui appartenaient. Pourtant ils revinrent quelque temps après et la lune décida de leur donner des épouses.

Comme il avait une grande expérience, il leur enseigna suivant quelles règles chacun devait se marier : à un homme kumara, il donna une femme bulthara, à un homme purula une femme panunga, à un homme appungerta une femme umbitjana, à un homme uknaria une femme thungalla. L'homme-lune livra ainsi une femme après l'autre à l'homme qu'il fallait et dit que toujours à l'avenir il faudrait se marier correctement ainsi, mais ne pas se tromper de femme. Enfin il ne garda qu'une femme panunga, qui continua de vivre avec lui à Kullakulla.

Un jour il s'en alla jusqu'à Itungalpa ; là, il regarda autour de lui et vit les femmes qui appartenaient à Ilparitnanta ; puis il revint chez lui et dit à sa femme qu'il les avait vues.

Enfin un vieil homme nommé Okinja-Alungara vint pour voler une femme ; et la lune qui était très en colère dit : « Que veux-tu faire de ma fille ? » Juste comme le vieil

(1) *Mura*, c'est le frère de la mère de la femme ou la mère de la femme, avec qui le mariage est interdit.

(2) *Unkulla*, ce sont les enfants de la sœur du père, avec qui le mariage est interdit.

homme s'en emparait, la lune leva sa hache de pierre et le tua.

Peu de temps après l'homme-lune mourut à son tour, et s'en alla au ciel. Et maintenant on peut le voir dans la lune, avec sa hache de pierre, prêt à frapper (1).

## LXX

### ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (2)

*Tribu : Arunta.*

C'est à la sagesse des *erlia* (groupe totémique de l'é-mou) de quatre localités grandement distantes l'une de l'autre qu'est dû le système matrimonial actuel et l'intelligence correcte du système des classes.

L'*oknirabata* (3) ou grand chef des Thurathertwa, qui vivaient auprès de l'endroit appelé aujourd'hui Glen-Helen (4) proposa un système qui autorisait les hommes panunga à épouser les femmes purula et les hommes bulthara à épouser les femmes kumara, et réciproquement. Suivant cette règle, les hommes et les femmes qui, actuellement, sont *unkulla* (5) entre eux, de même que ceux qui, de nos jours, sont *unawa* (6) entre eux, pouvaient

(1) Voir pour d'autres légendes explicatives des taches de la lune, les légendes n<sup>os</sup> XXIX et XXXII.

(2) *Nat. Tr.*, pp. 420-421. Ceci n'est que le résumé donné par Spencer et Gillen de tout un cycle de légendes que ces observateurs regardent comme caractéristiques de la troisième période mythique. (Cf. p. cx de l'*Introduction*.)

(3) Ont seuls droit à ce nom, qui est regardé comme une haute distinction, les hommes âgés et d'une science reconnue dans toutes les questions relatives aux coutumes et aux traditions de la tribu : *Nat. Tr.*, p. 303. Sur le rôle de ces sages, voir p. xxxvii et xliii de l'*Introduction*.

(4) Dans la chaîne des Macdonnell.

(5) *Unkulla*, terme de parenté qui désigne les fils et filles des sœurs du père, entre lesquels le mariage est interdit.

(6) *Unawa*, terme général arunta pour désigner les individus entre lesquels le mariage est licite.

s'épouser. Cette proposition fut acceptée et exécutée dans la région; elle fut aussi adoptée par l'*oknirabata* d'un groupe totémique de l'émou qui vivait en un lieu appelé aujourd'hui Umbachinga.

Mais les *oknirabata* des Ulalkira et des Urliipma, groupes du même totem vivant environ cent milles plus au nord, qui étaient *charunka*, c'est-à-dire fort sages, jugèrent qu'il n'était pas bon que des *unkulla* pussent s'épouser. Les quatre *oknirabata* se réunirent et décidèrent que le point de vue de ceux du nord était meilleur et faisait « aller les choses droit »; ils convinrent donc de l'adopter.

L'*oknirabata* du groupe de l'émou qui vivait à Urliipma envoya dans toutes les directions des messagers porteurs de *churinga*, afin de convoquer les gens. Ils s'assemblèrent à Urliipma et de là furent conduits à Apaura par l'*oknirabata* appelé Ungwurnalitha; ils y tinrent un grand *engwura* (1). Celui-ci terminé, tous se levèrent, chaque homme ayant derrière lui sa ou ses femmes; et ceux qui étaient mal mariés furent séparés, les femmes étant transférées à ceux des hommes qui devenaient *unawa* pour elles. Le vieux Ungwurnalitha présida l'*engwura*; il fut assisté par les vieillards-émou d'Ulalkira, de Thuratherita, d'Umbuchinia et de maintes autres localités qui tous étaient d'accord avec lui que ce changement était nécessaire (2).

(1) C'est le nom d'une série de cérémonies d'initiation.

(2) Ce récit montre de quelle manière peuvent se modifier les institutions. Actuellement encore les choses ne se passent pas autrement. Le fait intéressant, c'est que les Arunta admettent qu'anciennement aussi des modifications d'ordre social étaient possibles pourvu que l'initiative vint des vieillards *oknirabata*; il y avait conseil des sages et une cérémonie religieuse sanctifiait la décision prise après discussion.

On voit que je reconnais à cette légende un caractère historique; c'est même plutôt une tradition qu'une légende, car en aucun endroit il n'y est fait appel à l'intervention de puissances extranaturelles; en sorte qu'ici *Époque mythique de l'Alcheringa* a tout juste le sens de *Passé*; encore ce passé n'est-il peut-être pas fort lointain.

## LXXI

## ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (1)

*Tribu : Warramunga.*

A l'Époque Mythique du Wingara, un homme thakomara (2) de la tribu Warramunga, qui était un *purtnuku* (3) vint de loin, marchant dans la direction de l'ouest; et il campa à Akurkarinia. Il avait pour totem le *waripali* (c'est une sorte de lézard) et il amena avec lui des hommes appartenant aux tribus Walpari, Bingongina, Tjingilli et Worgaia.

Il initia ces hommes à Akurkarinia. C'était un homme puissant, et qui avait coutume de brûler les enfants avec du feu de manière à les rendre forts (4).

Plus tard, il apprit aux hommes comment se marier

(1) *North. Tr.*, p. 429.

(2) La tribu warramunga, ainsi que quelques autres de même nation, est formée de deux moitiés appelées *uluuru* et *kingilli* qui sont formées à leur tour de quatre classes; les noms entre parenthèses sont pour les femmes. (*North. Tr.*, p. 100.)

1	2
Thapanunga (napanunga)	Tjupila (naralu)
Tjunguri (namigilli)	Thungalla (nungalla)
Tjapeltjeri (naltjeri)	Thakomara (nakomara)
Thapungarti (napungerta)	Tjambin (nambin)

Les règles sont les mêmes que chez les Kaitish. (Cf. ci-dessus, la note de la légende n° LXIX.)

(3) C'est-à-dire un vieillard sage, équivalent d'*oknirabata arunta*, de *pinnaru dieri*, etc.

(4) C'est l'ancien procédé de circoncision, dont parlent plusieurs légendes. L'une des phases importantes de la cérémonie d'initiation consiste, chez les Warramunga, à donner au novice un « bâton à feu ». (*North. Tr.*, p. 349.)

correctement. Sa femme était une *naltjeri* ; elle eut une fille qui fut une *naralu* ; il la donna en mariage à un *thapanunga* qui eut une fille *thapungarti* (1) qu'il donna à un *tjambin*. Ce dernier eut une fille *thungalla* (2), qu'il donna à un *tjunguri*, qui eut à son tour une fille *naltjeri*, qu'il donna à un *thapomara*. Et il dit aux Noirs que la manière dont il avait arrangé ces mariages était la seule qui fût « correcte » (3).

Ayant passé quelque temps à *Akurkarinia*, il s'en alla à *Kalunja*, où il circonçit tout un lot de garçons. Ce furent quelques-uns de ceux-ci qui entendirent le Vent venir d'*Ilpintirnia* et qui se cachèrent tout d'abord, mais qui, ensuite, sortirent de leur retraite et coupèrent le Vent en deux.

## LXXII

## ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (4)

*Tribu : Mara.*

Un *kakan* (faucon) blanc disputait avec un faucon noir à qui des deux donnerait le feu aux *Mara* (5). Après la

(1) Il faudrait *napungerta*.

(2) Il faudrait *nungalla*.

(3) Le tableau suivant (*North. Tr.*) rend compte de ces règles matrimoniales. Les individus de la colonne 3 sont les enfants d'hommes de la colonne 1 (cf. ci-dessus, note 2) et de femmes de la colonne 2 ; les individus de la colonne 4 sont les enfants d'hommes de la colonne 2 et de femmes de la colonne 1.

3	4
Thapungarti ( <i>napungerta</i> )	Thakomara ( <i>nakomara</i> )
Tjapeltjeri ( <i>naltjeri</i> )	Tjambin ( <i>nambin</i> )
Tjunguri ( <i>namigilli</i> )	Tjupila ( <i>naralu</i> )
Thapanunga ( <i>napanunga</i> )	Thungalla ( <i>nungalla</i> )

(4) *North. Tr.*, pp. 438-439, note.

(5) Voir la légende n° XLIX.

mort du faucon noir, le *kakan* blanc, qui était *kuial* (1), prit une femme *mumbali* et donna sa sœur, qui naturellement était aussi une *kuial*, pour femme à un homme *mumbali*. Un homme-*dingo* (2) qui était un *purdal*, prit une femme *murungun* et dit à son frère de prendre sa sœur pour femme.

Après que le *kakan* eut fait ces arrangements, il vint vers lui un homme-*uralanku* (aigle-faucon) qui était un *mumbali*. Il reconnut que le *kakan* avait raison et que sa méthode était la plus « correcte ».

Car auparavant on se mariait n'importe comment.

### LXXIII

#### ORIGINE DES RÉGLEMENTATIONS MATRIMONIALES (3)

##### *Tribu : Bibinga.*

Un homme ayant pour totem *l'ulanji* (sorte de ser-

(1) La tribu Mara est formée de deux « moitiés » qui comprennent les quatre classes *murungun* et *mumbali* d'une part, *purdal* et *kuial* de l'autre. Mais la réglementation matrimoniale actuelle est bien plus compliquée que ne l'indique la légende, et telle qu'elle différencie les Mara (et les Anula, leurs voisins, qui ont la même réglementation) des autres tribus. En effet, chacune de ces quatre classes est à son tour formée de deux groupes,  $\alpha$  et  $\beta$ , ou sous-classes, entre lesquelles il y a une sorte de chassé-croisé indiqué par le tableau suivant où le mariage est licite dans chaque « moitié » suivant la ligne horizontale :

Murungun $\alpha$	Purdal $\alpha$	Murungun $\beta$	Purdal $\beta$
Mumbali $\alpha$	Kuial $\alpha$	Mumbali $\beta$	Kuial $\beta$
Mumbali $\beta$	Purdal $\beta$	Mumbali $\alpha$	Purdal $\alpha$
Murungun $\beta$	Kuial $\beta$	Murungun $\alpha$	Kuial $\alpha$

L'anomalie consiste par exemple en ce que *murungun*  $\beta$  épouse *kuial*  $\beta$  au lieu de *purdal*  $\beta$ , comme c'est la règle dans toutes les autres tribus. Cf. *North. Tr.*, pp. 119-120.

(2) C'est le nom du chien indigène de l'Australie.

(3) *North. Tr.*, pp. 438-440.

pent), qui était un paliarinji, fut le premier qui dit aux gens de la tribu Bibinga quelles étaient les femmes qu'il était licite à chacun d'épouser. Jusqu'à son arrivée parmi eux, ils n'avaient pas de véritable réglementation du mariage.

Cet homme-serpent vint en un lieu appelé Marawa. Il y demeura quelque temps en accomplissant les cérémonies sacrées. Il y rencontra un homme de la classe tjurulum qui avait pour totem le kangourou. Ayant entendu l'homme-serpent accomplir des cérémonies, il vint à lui et lui demanda son nom.

L'homme-serpent dit qu'il était un paliarinji (1); et

(1) La tribu Bibinga comprend deux *moitiés* dont les noms sont inconnus. Chaque moitié comprend quatre classes; les noms entre parenthèses sont ceux des femmes.

1	2
{ Tjuanaku (miriuma)	{ Tjurulum (nurulum)
{ Tjulantjuka (nurlum)	{ Thungallum (nungallum)
{ Paliarinji (paliarina)	{ Tjamerum (niamerum)
{ Pungarinji (pungarina)	{ Yakomari (yakomarina)

Pour montrer l'extraordinaire complication des règles de parenté et matrimoniales australiennes, j'exposerai tout au long leur mécanisme dans la tribu Bibinga. (*North. Tr.*, pp. 444-446.)

Voici d'abord le tableau de filiation :

3	4
Pungarinji (pungarina)	Tjamerum (niamerum)
Paliarinji (paliarina)	Yakomari (yakomarina)
Tjulantjuka (nurlum)	Tjurulum (nurulum)
Tjuanaku (niriuma)	Thungallum (nungallum)

La colonne 3 contient les enfants des hommes de la colonne 1 et des femmes de la colonne 2. Ainsi un homme tjuanaku ne peut épouser qu'une femme nurulum; leurs garçons seront des pungarinji et leurs filles des pungarina. De même la colonne 4 contient les enfants des hommes de la colonne 1 : un tjamerum ne peut épouser qu'une paliarina; leurs garçons seront des tjurulum et leurs filles des nurulum.

Un homme de la colonne 1 est dit *kai-kai* (mari) par rapport à toute femme de la même ligne horizontale dans la colonne 2; et elle est dite *karina* (épouse) par rapport à lui. Ainsi tout tjuanaku est le *kai-kai* des nurulum et elles sont ses *karina*.

La colonne 1 contient les hommes qui sont dits *tjungarai* (mari de la sœur) des hommes de la colonne 4. Ainsi les enfants d'un tjamerum sont

l'homme-kangourou dit qu'il était un *tjurulum*. Alors l'homme-serpent dit :

*tjurulum* et *nurulum* ; or une *nurulum* n'épouse qu'un *tjuanaku* lequel est par suite le *tjungarai* du *tjamerum*.

La colonne 1 contient aussi les hommes qui sont dits *tjungarai* (frère de la mère) des femmes de la colonne 4. Ainsi une *niamerum* est la fille d'une *niriuma* dont les frères sont tous des *tjuanaku*.

La colonne 4 contient les hommes qui sont dits les *napitji* (père de l'épouse ou fils de la sœur) et les femmes qui sont dites les *tjalalai* (filles des sœurs) des hommes de la colonne 1.

La colonne 2 contient les hommes dits *tjungarai* (maris des filles ou frères des mères, suivant le cas) des hommes et des femmes de la colonne 3.

La colonne 3 contient les hommes qui sont les *napitji* (beaux-pères) des hommes et des femmes qui sont les *tjalalai* (filles des sœurs) des hommes de la colonne 2.

Les hommes et les femmes des colonnes 3 et 4 sont mutuellement dans la relation de parenté dite *purnka* (enfants des sœurs des pères) ou *thaminjilla* (pères des mères).

Reprenant les tableaux ci-dessus (je laisse au lecteur le soin de rajouter les noms pour les femmes), on a :

1	2	3	4
{ Tjuanaku }	Tjurulum	Pungarinji	{ Tjamerum }
{ Tjulantjuka }	Thungallum	Paliarinji	{ Yakomari }
{ Paliarinji }	Tjamerum	Tjulantjuka	{ Tjurulum }
{ Pungarinji }	Yakomari	Tjunaku	{ Thungallum }

Dans la colonne 1, la grande et la petite accolade indiquent la parenté dite *itinia* (les sœurs des pères) ; les accolades de gauche indiquent celle de *mimai-inna* (mère de l'épouse). Dans la colonne 4, c'est le contraire, c'est-à-dire que les accolades de droite indiquent la parenté *mimai-inna* et celles de gauche, *itinia*.

Supposons maintenant qu'un homme *pungarinji* expose ses relations de parenté.

Je suis, dit-il, un *pungarinji* ; mon père est un *tjuanaku* et je l'appelle *kuni* père ; tous les *tjulantjuka* sont *kukunia* pour lui et *mimai-inna* pour moi, c'est-à-dire que si ce sont des femmes, je ne puis leur parler (tabou) car ce sont les mères des femmes qu'il m'est licite d'épouser. Les filles d'hommes *thungallum* et de femmes *nurulum* sont des *yakomarina* ; elles sont *karina* à mon égard, c'est-à-dire qu'il m'est permis de les épouser et j'en ai en effet épousé plusieurs.

Les fils de femmes *nurulum* — c'est-à-dire les frères de mes *karina* — sont des *kai-kai* pour moi et je suis leur *kai-kai*.

Tous les hommes que mon père (que j'appelle *kuni*) nomme *pappa* (frères aînés) ou *pappaia* (frères cadets) sont des *tjuanaku* et sont aussi des *kuni* (père) pour moi. Ses frères aînés, je les nomme *kuni purninjilla* et ses frères cadets *kuni mopai*.

Les sœurs de mes *kuni* (père) sont des *niriuma* et sont pour moi *itinia*.

— Comment te nommerai-je? Je te nommerai *napitji*.

Et le *tjurulum* dit :

Toutes les femmes que mon épouse (ou mes épouses) appellent *kakarinnia* (sœurs aînées) ou *tjuluna* (sœurs cadettes) sont des yakomarina et sont également des *karina* à mon égard, c'est-à-dire qu'il m'est permis de les épouser.

Toutes les femmes que mon épouse nomme *kukunia* sont des niamerun et sont *purnka* pour moi, c'est-à-dire qu'elles me sont interdites. Ces femmes niamerun sont les filles des sœurs de mon père. Elles ne peuvent épouser que des paliarinji qui sont mes *kukunia*. Leurs enfants sont des *tjulantjuka* et des *nurlum* ; celles-ci sont *mimai-inna* (mère de l'épouse) par rapport à moi. C'est-à-dire que le degré de parenté *mimai-inna* résulte du mariage de femmes *purnka* avec des hommes *kukunia*.

Mes *kai-kai* (frères de l'épouse) sont des yakomari qui sont les fils de femmes *nurlum*, c'est-à-dire de mes *mimai-inna* féminins.

Mes *kakarinnia* (sœurs aînées) et mes *tjuluna* (sœurs cadettes) sont des *pungarinia* et sont *karina* (c'est-à-dire des épouses licites) pour mes *kai-kai* qui sont des yakomari.

Les enfants de mes *kakarinnia* (sœurs aînées) et de mes *tjuluna* (sœurs cadettes) sont des *thungallum* (ou des *nungallum*) : je les nomme *tjalalai* et *tjalalina* et ils me nomment *tjungarai*. C'est-à-dire que les hommes *pungarinji* sont des *tjungarai* (frères des mères) pour les hommes et femmes *thungallum*.

Mes enfants et ceux de mes frères sont des *tjuanaku* et des *niriuma*. Je les nomme *katja-katja* et ils me nomment *kuni* (père). Ma mère est une *nurulum* ; elle nomme ses sœurs aînées *kakarinnia* et ses sœurs cadettes *tjuluna* ; mais pour moi elles sont toutes des *kutjina*, c'est-à-dire des « mères ». Toutes les femmes *nurulum* sont des *kutjina* pour les *pungarinji* et les *pungarina*.

Les enfants des *pappa* de mes *kuni*, c'est-à-dire les enfants des frères aînés de mes pères sont des *pungarinji* comme moi ou des *pungarina* comme mes sœurs et sont, suivant leur sexe, des *pappa* (frères aînés) ou des *kakarinnia* (sœurs aînées) pour moi.

Les enfants des *kakarinnia* de mes *kuni* et de leurs *tjuluna* (sœurs cadettes) sont des *tjamerun* et des *niamerun* ; ils sont donc *purnka* pour moi et *kukunia* pour ma femme.

Les enfants des *pappa* de mes *kuni* me nomment *pappaia* (frère cadet) et les enfants des *pappaia* de mes *kuni* me nomment *pappa* (frère aîné).

Les enfants de mes *pappa* et de mes *pappaia* me nomment *kuni* comme s'ils étaient mes enfants proprement dits, et je les nomme *katja-katja* ; ils sont *tjuanaku* et *niriuma*.

Les enfants de mes *kakarinnia* et de mes *tjuluna* (sœurs), je les nomme *tjalalai* et je suis leur *tjungarai*.

Les enfants de mes *katja-katja* mâles sont des *pungarinji* et des *pungarina*, et sont par suite *kanku* pour moi comme je suis *kanku* pour eux. Ce mot *kanku* signifie en même temps grand-père et petit-fils. Mes *katja-katja* sont *tjuanaku* (ou *niriuma*), mes *tjalalai* sont *thungallum* (ou *nun-*

— Comment te nommerai-je? Je te nommerai *tjungarai*.

Alors le *tjurulum* dit au *paliarinji* :

gallum) et sont *purnka* les uns par rapport aux autres, c'est-à-dire séparés par des tabous.

Mes *katja-katja* nomment mes *kakarinna* et mes *tjuluna, itinia* ; c'est-à-dire que les femmes *pungarina* sont des *itinia* pour les hommes *tjuanaku* et pour les femmes *niriuma*.

Les enfants de mes *katja-katja* de sexe féminin, c'est-à-dire de mes filles, sont des *tjamerun* et des *niamerun*, et sont des *thaminjilla* pour moi comme je le suis pour eux. C'est-à-dire que ce mot *thaminjilla* désigne la parenté de grand-père et de petit-fils en ligne maternelle comme *kanku* désigne cette parenté en ligne paternelle.

Les enfants mâles de mes *thaminjilla* mâles sont des *tjurulum* et sont des *tjungarai* pour moi, c'est-à-dire qu'ils sont les frères de ma mère.

Les filles de mes *thaminjilla* mâles sont des *nurulum* et par suite sont des *kutjina* pour moi.

Les enfants de mes *thaminjilla* féminins sont des *tjulantjuka* ; ils sont *mimai-inna* pour moi et ceux de sexe féminin sont les *kutjina* (mères) de mes *karina* (épouses licites).

Les enfants de mes *kanku* (petits-fils), c'est-à-dire mes arrière-petits-enfants, sont des *tjuanaku* et des *niriuma*, et je les nomme *katja-katja* comme mes enfants proprement dits.

Les enfants de mes *thaminjilla* (filles de mes filles) sont des *tjulantjuka* et des *nurulum*, et je les nomme *kukuku*.

La mère de ma mère est une *paliarina* et elle est *kukunia* pour moi.

La mère de mon père est une *yakomarina* et elle est *napitjina* pour moi.

Certains termes diffèrent selon que c'est un homme ou une femme qui compte sa parenté.

Ce qui précède montre que les *Bibinga* (et le même système se retrouve avec des modifications de détail dans toute l'Australie centrale et septentrionale) envisagent les liens de parenté tout autrement que nous. Ils réunissent des parentés que nous séparons, en ne distinguant pas, par exemple, entre grand-père et petit-fils, entre fils et arrière-petit-fils, etc. ; et ils séparent ce que nous réunissons, en distinguant avec soin les frères ou sœurs aînés des frères ou sœurs cadets de même que leurs descendants.

On verra mieux encore ces différences essentielles par le tableau suivant où la première colonne contient les noms indigènes, la seconde l'explication de ce nom et la troisième l'équivalent européen. (*North. Tr.*, p. 83-86.)

Kuni . . . . .	Père . . . . .	Père
Kuni puninjilla. . .	Frère aîné du père . . . . .	Oncle
Kuni mopai. . . . .	Frère cadet du père. . . . .	Oncle
Itinia. . . . .	Sœur du père. . . . .	Tante
Napitjina. . . . .	Mère du père. . . . .	Grand'mère
» . . . . .	Sœur de la mère du père . . .	Grand'tante

— T'es-tu procuré une épouse ?

Et le paliarinji répondit :

Kanku . . . . .	Père du père . . . . .	Grand-père
» . . . . .	Frère du père du père. . . . .	Grand-oncle
» . . . . .	Fils du fils . . . . .	Petit-fils
Kutjina. . . . .	Mère . . . . .	Mère
» . . . . .	Sœur de la mère . . . . .	Tante
» . . . . .	Femme du fils . . . . .	Bru
Tjungarai. . . . .	Frère de la mère. . . . .	Oncle
» . . . . .	Mari de la fille . . . . .	Gendre
Thaminjilla. . . . .	Père de la mère. . . . .	Grand-père
» . . . . .	Enfants de la fille. . . . .	Petits-enfants
Kukunia. . . . .	Mère de la mère . . . . .	Grand'mère
» . . . . .	Mère du mari de la fille. . . . .	?
» . . . . .	Mère de la femme du fils. . . . .	?
Karina. . . . .	Femme. . . . .	Femme
» . . . . .	Sœur de la femme . . . . .	Belle-sœur
Kai-kai. . . . .	Mari . . . . .	Mari
» . . . . .	Frère du mari. . . . .	Beau-frère
» . . . . .	Père du père de la femme. . . . .	?
» . . . . .	Frère de la femme . . . . .	Beau-frère
Napitji. . . . .	Père de la femme. . . . .	Beau-père
» . . . . .	Père du mari de la sœur . . . . .	?
» . . . . .	Père du mari. . . . .	Beau-père
Mimai-inna. . . . .	Mère de la femme. . . . .	Belle-mère
» . . . . .	Mère du mari de la sœur. . . . .	?
» . . . . .	Mère du mari. . . . .	Belle-mère
Pappa. . . . .	Frère aîné . . . . .	Frère
» . . . . .	Fils du frère aîné du père. . . . .	Cousin
Pappaia. . . . .	Frère cadet. . . . .	Frère
» . . . . .	Fils du frère cadet du père. . . . .	Cousin
Kakarinnia. . . . .	Sœur aînée. . . . .	Sœur
» . . . . .	Fille du frère aîné du père. . . . .	Cousine
Tjuluna. . . . .	Sœur cadette . . . . .	Sœur
» . . . . .	Fille du frère cadet du père. . . . .	Cousine
Mimai . . . . .	Frère de la mère . . . . .	Oncle
Katja-katja. . . . .	Fils. . . . .	Fils
» . . . . .	Fille . . . . .	Fille
Gnaritjan-andatja. . . . .	Enfants du fils du fils. . . . .	Arrière-petits-enfants
Kukuku . . . . .	Enfants de la fille de la fille. . . . .	Arrière-petits-enfants
Narikari . . . . .	Mari de la sœur. . . . .	Beau-frère
Tjalalai. . . . .	Fils de la sœur. . . . .	Neveu
Tjallalina. . . . .	Fille de la sœur. . . . .	Nièce
Purnka. . . . .	Enfants du frère de la mère. . . . .	Cousins
» . . . . .	Enfants de la sœur du père. . . . .	Nièces et neveux
» . . . . .	Père de la femme du fils. . . . .	?

On voit que dans le classement des parentés, la question d'âge (ou de

— Non, pas encore.

Et le tjurulum dit :

— J'ai idée de te donner pour épouse ma fille, ce qu'il fit.

Et l'homme-serpent demeura en cet endroit nommé Marawa et qui appartenait aux kangourous. Non loin de là était un creux d'eau appelé Walenia et qui appartenait à l'homme-serpent (1). Alors le tjurulum amena sa fille au paliarinji et lui dit :

— Vous aurez toujours pour femmes licites les tjamerum, car les hommes tjurulum sont vos *napitji*.

Quelque temps après le tjurulum continua son voyage. Non loin de là il rencontra un tjuanaku qui accomplissait les cérémonies sacrées. Il s'approcha de lui en rampant et le regarda faire. Enfin le tjuanaku le vit et lui dit :

— D'où viens-tu ?

L'autre répondit :

— Oh ! je viens de loin. Asseyons-nous l'un à côté de

*génération*) n'a pas la même importance que chez nous. Ainsi le mot *kukunia* désigne à la fois des individus de la même génération que l'individu dont on étudie la généalogie et de la génération de ses grands-parents ; pour le terme *kanku*, l'écart est de cinq générations. Ceci en ne considérant que la même *moitié* ; et si l'on envisage la relation de l'individu considéré (un *pungarinji*) avec la classe *tjamerun* (de l'autre *moitié*) on trouve que le mot *thaminjilla* désigne à la fois des individus de sa génération, de celle de ses grands-parents et de celle de ses petits-enfants. (Voir le tableau de *North. Tr.*, p. 93.)

Le système des *génération*s, dont nous tenons un compte exact (comme le montrent déjà nos qualificatifs *grand* et *petit*) semblerait aussi étrange aux Australiens que nous semblent à nous étranges et compliquées leurs classifications de parenté et leurs réglementations matrimoniales.

(1) Dans toute l'Australie centrale non seulement les plaines et les montagnes, mais aussi chaque accident naturel, chaque bouquet d'arbres, etc., appartient à l'un des groupements totémiques. Parfois un centre appartenant à un certain totem se trouve situé sur un territoire appartenant à un autre totem (voir la légende n° LXXXIV), ce qui indique peut-être des déplacements de tribus. La majeure partie des légendes *arunta*, *kaitish*, etc., ont pour objet de renseigner les novices sur l'appartenance des divers rochers, arbres, creux d'eau, etc., à tel ou tel totem. Cette « localisation » est l'une des caractéristiques principales du totémisme des Australiens centraux.

l'autre. Je te nommerai *kai-kai* c'est-à-dire « frère de l'épouse ».

Et le tjuanaku dit :

— Et moi aussi, je te nommerai *kai-kai*.

Le tjurulum dit au tjuanaku :

— Où sont tes sœurs ?

L'autre répondit :

— Oh ! mes sœurs sont ici ; mais mon père est allé très loin ; il te faut attendre qu'il revienne.

Enfin le père du tjuanaku, qui naturellement était un *pungarinji*, revint, et son fils lui dit :

— Mon *kai-kai* est ici et m'a demandé ma sœur.

Alors le *pungarinji* dit :

— C'est mon *tjungarai* c'est-à-dire « mari de la fille ».

Et il lui donna la femme tjuanaku.

Et le vieil homme-kangourou s'en alla avec elle (1) vers la région de l'eau salée.

## LXXIV

### ORIGINE DES TOTEMS (2)

#### *Tribus du Victoria occidental.*

Le premier ancêtre, *Kukur-minjer*, c'est-à-dire *Premier grand-grand-grand-père*, était de naissance un *kuroketch* (cacatoès à long bec). D'où venait-il ? C'est ce que personne ne sait. Il avait pour femme une *kappahiar* (cacatoès banksian), qu'on appelle *Kurappamœl*, c'est-à-dire *Première grand-grand-grand'mère*.

(1) Il y a « avec lui » dans le texte, mais, semble-t-il, par erreur.

(2) Dawson, *Austr. Ab.*, p. 27.

Ce couple originel eut des fils et des filles, qui, comme de juste, appartenaient à la classe de leur mère : les fils étaient *kappatch* et les filles *kappahiar*. Comme les règles de consanguinité leur interdisaient de se marier entre eux (1), il fallut introduire des *wambepantûran*, c'est-à-dire « de la chair fraîche », ce qui ne pouvait être obtenu qu'en épousant des étrangers (2).

Donc les fils allèrent se chercher des femmes au loin. Les fils de ceux-ci durent agir de même.

Et c'est ainsi que furent introduites les classes du pélican, du serpent boa et de la caille qui, ajoutées aux deux classes auxquelles appartenaient respectivement les premiers ancêtres, formèrent les cinq classes totémiques actuelles (3).

(1) La légende suppose que les règles matrimoniales existaient déjà ; elle n'a pas pour objet d'en expliquer l'origine.

(2) On remarquera que cette théorie est celle qu'on voit couramment répétée dans les articles et livres de vulgarisation ; c'est la théorie classique, opposée à celle qui, naguère encore répandue, se fondait sur la Bible et disait l'humanité descendue d'une famille unique.

La théorie exposée dans cette légende a reçu récemment, de nouveau, une demi-consécration scientifique par la publication de *Primal Law* de J.-J. Atkinson, cousin de M. A. Lang. (Cf. *Social Origins*, Londres, 1903.) Cet auteur, influencé peut-être par un long séjour en Nouvelle-Californie, s'est proprement placé au même point de vue que les Australiens du Victoria, en mettant à l'origine une « répulsion instinctive » entre proches parents. Mais jamais un appel à l'*instinct* n'a expliqué quoi que ce soit, pas plus en psychologie qu'en sociologie. Les biologistes évitent même de se servir du mot *instinct* à cause justement de son peu de précision.

Il faut laisser aux demi-civilisés d'Australie et d'ailleurs l'idée qu'une institution s'explique par un instinct auquel elle devrait son origine.

Pour un exposé complet de la théorie de J.-J. Atkinson, voir mon compte rendu de *Social Origins* dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, t. XLVIII (1903), p. 393-399.

(3) Dans chaque « tribu » la parenté se compte en ligne masculine ; l'exogamie est de règle. A la division par tribus se juxtapose la répartition en cinq groupes totémiques, exogamiques, à filiation utérine. Voici ces cinq classes (Dawson, *loc. cit.*, pp. 26-27) ; les noms entre parenthèses s'appliquent aux femmes.

A { Kûrokitch (Kurokahiar) : cacatoès à long bec.  
 { Kartpœrapp (Kartpœraphiar) : pélican.

## LXXV

## ORIGINE DES TOTEMS (1)

*Tribus du Murray.*

Le monde fut créé par des êtres qu'on appelle *Nuralie* (2), êtres qui existaient depuis très longtemps.

Ces êtres, qui créèrent toutes choses, avaient la forme soit d'un corbeau, soit d'un aigle-faucon. Sans cesse ces deux [groupes d'] êtres étaient en guerre. Enfin, ils firent la paix.

Ils convinrent que les tribus du Murray seraient divisées en deux classes, les mak-quarra (aigles-faucons) et les kilparra (corbeaux).

Cette lutte entre eux est racontée dans le chant suivant :

<i>Thinj-ami</i>	<i>balkie</i>	<i>mako,</i>
Genou	frappe	corbeau,
<i>Natopanda</i>	<i>kambe-ar</i>	<i>tona,</i>
percer du javelot	père	de lui,

c'est-à-dire : « Frappe le corbeau au genou ; je transpercerai son père. »

La lutte dura, très violente, pendant longtemps. Le cor-

- B { Kappatch (Kappahiar) : cacatoès bank̄sian.  
 Kirtuk (Kirtukhiar) : serpent boa.  
 Kûnamit (Kunamithiar) : caille.

On voit que le mot « classe » employé par Dawson est incorrect et équivaut en réalité à « groupe totémique ». Les « classes » ou « phratries » sont A et B. Sur la répartition de ces cinq groupes totémiques en deux classes, cf. A. Lang, *The Secret of the Totem*, p. 105-106 et 165 et la note de la légende n° LXVII du présent volume.

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. 1, p. 423-424.

(2) Sur les *Nuralie*, voir la note de la légende n° XXVII.

beau vainquit bien souvent son très noble adversaire l'aigle. Mais d'ordinaire celui-ci se vengeait amplement de ces insultes et de ces coups. C'est à leur inimitié suivie d'un arrangement final que doivent leur origine les deux classes et la loi qui règle le mariage entre elles (1).

## LXXVI

## ORIGINE DES TOTEMS (2)

*Tribu : Euahlayi.*

*Bayamie* (3) avait un nom totémique pour chaque partie de son corps. En ce temps-là, personne n'avait de nom totémique. Mais quand *Bayamie* s'en alla à *Bullimah*, il donna à chaque section de la tribu l'un de ses totems ; il dit que chacun, homme ou femme n'importe, devrait dorénavant porter le même nom totémique que sa mère, et que ceux de même totem ne devraient pas se marier entre eux, mais être comme frères et sœurs (4) quelle que pût être la distance entre les localités où ils vivraient.

(1) Un grand nombre de tribus du sud et du sud-est donnent aux deux classes matrimoniales les noms d'Aigle-faucon et de Corbeau. Sur la répartition dans ces classes des divers groupes totématiques et sur l'antériorité du groupe totémique par rapport à la classe matrimoniale, voir les notes des légendes n<sup>os</sup> LXVII et CIII.

(2) K. Langloh-Parker, dans *Folk-Lore*, t. X (1899), p. 491.

(3) Voir sur *Bayamie* la note de la légende n<sup>o</sup> LXVI.

(4) On remarquera que l'interdiction du mariage entre frère et sœur est supposée par là préexistante à la réglementation édictée par *Bayamie*, comme si cette interdiction était dans la nature des choses. C'est exactement la théorie de M. Durkheim, *La Prohibition de l'inceste et ses origines*, *Année Sociologique*, t. I (1898), qui la croit fondée sur une horreur instinctive du sang et du mélange des sangs. Valable provisoirement pour les Sémites, cette théorie ne s'applique qu'avec difficulté aux autres demi-civilisés.

## LXXVII

## L'ANIMAL-KANGOUROU ET LES HOMMES-KANGOUROU (1)

*Tribu : Arunta.*

Aux temps de l'Alcheringa, un homme kumara appelé Ulpunta partit d'Okruncha en ne portant avec lui que des lances, mais pas de *nurtunja* (2). Il poursuivait un grand kangourou, qui portait un petit *nurtunja*. Il le pourchassa jusqu'auprès de Chuntilla, mais voyant qu'il ne l'atteindrait pas, il abandonna la chasse et retourna en arrière ; une pierre marque cet endroit. Après quoi il demeura toujours à Okruncha.

Le kangourou continua sa route et campa à Chuntilla : une pierre prit naissance à l'endroit où il se dressa sur ses pattes de derrière pour regarder le pays. Mais un homme de la classe bulthara et du groupe totémique de l'euro (*macropus robustus*) l'ayant aperçu, se changea aussitôt en homme-kangourou et lui donna la chasse, pour s'en emparer et le manger (3).

Il le poursuivit longtemps, tous deux campant loin l'un

(1) *Nat. Tr.*, p. 198-199.

(2) Objet cérémoniel ; voir la note de la légende n° LXXXIII.

(3) Cette légende explique l'origine du centre local totémique du kangourou à Undiara, localité où l'on accomplit les cérémonies dites *intichiuma*, relatives à ce totem. (Voir plus loin, note, la description d'une cérémonie de ce type.) Elles ont pour objet d'assurer la perpétuité et la multiplication de l'espèce totémique. Le système totémique arunta est en effet un système religieux à base économique. Pour les grandes lignes de ce totémisme, je renvoie aux comptes rendus de *Nat. Tr.* et de *North. Tr.*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions* et dans l'*Année sociologique*, et aux articles, cités dans la Notice bibliographique, de Spencer et Gillen et de J.-G. Frazer.

On remarquera que dans les légendes, les individus d'un groupe toté-

de l'autre en divers endroits. A Thungalula (dans le Macdonnell-Range), le kangourou fit un grand *nurtunja* qu'il emporta à Ilpartunga non loin d'Owen's Springs, et une petite dune s'éleva à l'endroit où campa l'animal, au lieu qu'un arbre mulga prit naissance à l'endroit où campa l'homme. Ils suivirent le cours de la rivière Hugh, et parvinrent à Alligera, où le kangourou planta son *nurtunja* en un endroit où s'éleva, en guise de témoin, un grand eucalyptus.

Entendant du bruit, il se dressa sur ses pieds de derrière et vit un kangourou qui se sauvait. Une grande pierre de vingt-deux pieds de hauteur le représente debout sur ses jambes de derrière. Après cela il se creusa un trou afin de se procurer de l'eau, et ce trou existe encore à présent.

mique donné font de l'espèce totémique leur nourriture habituelle. (Voir les légendes n<sup>os</sup> LXXVIII, LXXXI, LXXXIV.) D'après la légende ci-dessus, il semblerait même qu'il s'agit là d'un droit exclusif, puisque l'homme-euro se change en homme-kangourou afin de pouvoir donner la chasse à l'animal-kangourou, changement qui est également remarquable parce qu'il donne à supposer qu'anciennement l'appartenance à un totem déterminé n'était pas définitive. (Cf. encore la légende n<sup>o</sup> LXXXI.) De nos jours, le totem est, dans la vie quotidienne, taboué pour les membres qui en portent le nom ; ce tabou n'est levé que pendant les cérémonies de l'*intichiuma*, mais la quantité de totem qu'il est permis de manger est limitée. Dans la vie courante, non seulement le totem est taboué, mais de plus il faut, pour qu'un étranger en consomme, l'autorisation du groupe totémique. Les légendes parlent donc d'un état de choses radicalement différent de celui de nos jours. On s'explique difficilement la raison de cette modification, à laquelle ne fait allusion aucune tradition ; il n'existe pas davantage de traditions relatives aux origines de l'*intichiuma*. (Voir encore la note de la légende n<sup>o</sup> LXXXIV.)

Quoi qu'il en soit, chaque groupe totémique actuel travaille, en accomplissant ces cérémonies, au profit d'autrui. Ainsi les hommes-kangourou multiplient, par des rites, les animaux-kangourou, dont eux-mêmes ne mangeront pas, au profit des hommes-graine, des hommes-chien-sauvage, etc. Ces groupes sont donc, comme l'a dit M. Frazer, des sortes de « coopératives magiques ».

Stricts chez les Arunta, les tabous varient dans les différentes tribus de l'Australie centrale : mais partout (cf. *North. Tr.*, chap. v, vi, ix, x), l'idée fondamentale des cérémonies de l'*intichiuma* est d'ordre économique.

Continuant sa route vers le sud, il arriva à Doctor's Stones et là érigea son *nurtunja* pour la dernière fois, attendu qu'il était trop fatigué pour l'emporter avec lui davantage. Il le laissa donc debout et le *nurtunja* se changea en un bel eucalyptus appelé aujourd'hui *apera nurtunja*, c'est-à-dire « l'arbre *nurtunja* ».

Continuant à descendre le long de la rivière Hugh, le kangourou atteignit Ulpmura tout à fait harassé, et se coucha à terre. Peu de temps après plusieurs hommes-kangourou d'Undiara vinrent en cet endroit et virent l'homme bulthara qui venait lui aussi d'y arriver.

Les hommes d'Undiara dirent, en se servant du langage par gestes (1), à l'homme bulthara :

— As-tu de grandes lances ?

Il répondit :

— Non, je n'en ai que de petites ; et vous, avez-vous de grandes lances ?

Ils répondirent :

— Non, nous n'en avons que de petites.

Alors l'homme bulthara dit :

— Déposez vos lances à terre.

Et ils répondirent :

— Sans doute, mais fais-en autant.

Ils jetèrent tous leurs lances à terre, puis s'approchèrent ensemble du kangourou, l'homme bulthara tenant à la main son bouclier et son *churinga*.

Le kangourou était très fort et les repoussa tous. Alors tous lui sautèrent dessus, et l'homme bulthara étant tombé à terre, fut foulé aux pieds et mourut. Puis on vit que le kangourou était mort lui aussi.

Alors ils enterrèrent l'homme bulthara avec son bouclier

(1) Sur le langage par gestes, très employé et bien élaboré dans l'Australie orientale et méridionale, voir Roth, *N. W. C. Qu. Ab.* et Howitt, *S. E. Tr.*, p. 723-735.

et son *churinga* et emportèrent à Undiara le corps du kangourou.

Or l'animal n'était pas tout à fait mort à ce moment. Mais il mourut bientôt après et fut déposé dans une grotte, mais non pas mangé. Le banc de rocher qui se trouve dans cette grotte se forma à l'endroit où on avait mis son corps. Et quand l'animal fut mort, sa partie spirituelle s'en fut demeurer dans ce banc qui par suite devint le *nanja* (1) de l'animal.

Peu après les hommes moururent et leurs parties spirituelles s'en allèrent demeurer dans une source située non loin de là.

Plus tard un grand nombre de kangourous vinrent dans cette grotte et entrèrent dans le sol ; et leurs parties spirituelles demeurèrent aussi dans la pierre (2).

(1) Les Arunta nomment *nanja* l'arbre, le rocher ou la source dans lesquels survit l'esprit que l'Ancêtre mythique y a laissé et qui depuis se réincarne (Voir chapitre v de l'*Introduction*). Ce rocher ou cet arbre sont taboués, ainsi que leurs environs immédiats, et nul animal ou plante qui s'y trouve ne doit être tué ni mangé par l'individu dont l'arbre ou le rocher sont le *nanja*. (Cf. la note de la légende n° XXIV.) A époques régulières, chaque individu se rend auprès de son *nanja*, enlève les mauvaises herbes, les écorces et les branches mortes qui se sont accumulées. La même croyance se retrouve plus au nord chez les Kaitish et les Unmatjera (de *nation* arunta) et au sud chez les Urabunna (de *nation* diéri). Les tribus plus septentrionales comme les Warranunga, les Umbaia, etc., ont les mêmes croyances mais ne donnent pas de nom spécial à l'objet *nanja*. (Cf. *Nat. Tr.*, p. 313 ; *North. Tr.*, p. 448-450.)

(2) Voici en quoi consistent les cérémonies de l'*intichiuma* accomplies à Undiara par les membres du groupe totémique du kangourou. D'abord les hommes s'entaillent les veines des bras et font couler du sang sur le banc de rocher situé dans la grotte ; puis ils se frottent le corps d'ocre rouge, et s'en retournent au camp, toujours établi à quelque distance afin d'empêcher les femmes et les enfants de voir ce qui se passe. Les hommes les plus jeunes du groupe vont à la chasse aux kangourous. Quand ils en ont tué un, ils l'apportent aux vieillards restés au camp. On l'emporte alors dans un autre camp, spécialement réservé aux hommes, et les vieillards, ayant au milieu d'eux l'*alatunja* (chef religieux totémique), mangent chacun un petit morceau de kangourou, oignent le corps des acteurs de la cérémonie avec de la graisse de kangourou puis partagent entre tous les assistants la viande qui reste. Les hommes du

## LXXVIII

## LES DEUX FEMMES-UNJIAMBA. (1)

*Tribu : Arunta.*

## Deux femmes-unjiamba (2) nommées Abmoara et

totem se peignent alors sur le corps le dessin totémique (*ilkinia*), lequel est la reproduction d'un dessin peint sur le rocher sacré d'Undiara; et toute la nuit se passe à chanter les exploits des hommes-kangourou et des animaux-kangourou de l'Époque mythique de l'Alcheringa (la légende ci-dessus est un fragment de cette épopée).

Le lendemain les jeunes hommes s'en vont de nouveau à la chasse, rapportent des kangourous aux vieillards et la même cérémonie se répète; la nuit se passe à réciter les légendes et se termine par plusieurs cérémonies mimées en relation avec Undiara, le centre du totem kangourou. Enfin on se partage, mais en en mangeant très peu, le corps du kangourou, en laissant certaines parties, comme la queue, que nul homme-kangourou (et encore moins une femme-kangourou) ne doit jamais toucher. (*Nat. Tr.*, p. 204-205.)

Les cérémonies de l'*Intichiuma* sont toutes plus ou moins sur ce type. Le fait important, c'est qu'on ne mange que fort peu du totem, et seulement après que le chef totémique et les vieillards en ont goûté. Il s'agit donc bien du repas sacrificiel, de la « communion par le totem », que Robertson Smith avait jugé devoir exister anciennement (cf. *The Religion of the Semites*), mais dont aucun document ni aucune observation directe n'avaient encore démontré l'existence.

On remarquera que les Australiens centraux proprement dits n'ont pas de légendes destinées à expliquer l'origine de l'*intichiuma* (*Nat. Tr.*, p. 167) ni les modifications des coutumes totématiques; et ce silence paraît surprenant, étant donné le grand nombre de légendes qui traitent de l'origine et des modifications d'autres institutions, comme le système des classes matrimoniales, les rites d'initiation, etc. Il paraît difficile de décider si cela prouve que l'*intichiuma* est plus ancien ou plus récent que ces institutions.

Dans la légende ci-dessus, les parties spirituelles des animaux-kangourou entrèrent, pour y vivre, dans le rocher: l'acte, par les hommes du groupe totémique Arunta du kangourou, de répandre du sang sur ce

(1) *Nat. Tr.*, p. 436-437.(2) C'est le nom indigène de la fleur d'une sorte de *hakea*, fleur qui est le totem d'un groupement arunta important.

Kupertar prirent naissance à Ungwurunga (à 35 milles au nord d'Alice-Springs) où elles avaient un *nurtunja* (1) et des *churinga* (2). Elles vivaient non loin de leur *ertnatulunga* (3). Elles quittèrent ce lieu et entrèrent sous terre puis ressortirent à Arapera, où elles virent une femme-chat sauvage (4) de la classe *purula* nommée Arilthamariltha qui avait pris naissance en cet endroit; elle possédait un grand *nurtunja* et son descendant vit de nos jours.

Les deux femmes ne se joignirent pas à elle, mais établirent leur camp à proximité du sien et mangèrent des *unjiamba*, leur nourriture ordinaire (5).

Puis, marchant à la surface du sol, elles allèrent à Okillalalunga, où elles dressèrent leur *nurtunja*. Après quoi elles se mirent à la recherche d'*unjiamba*, mais ne virent pas une autre femme-*unjiamba*, de la classe *purula*, qui campait non loin de là et possédait un *nurtunja* autour duquel dansait un groupe d'hommes-chat-sauvage.

Ayant démonté leur *nurtunja*, les deux femmes s'en allèrent à Atnyra-ungwuruna-munia, où elles campèrent et

rocher a pour effet, dirent les indigènes à Spencer et Gillen, de mettre en liberté ces esprits animaux et de multiplier l'espèce kangourou; l'esprit-animal-kangourou pénètre dans les femelles kangourous de la même manière (cf. chapitre v de l'*Introduction*) que les esprits-humains-kangourou qui demeurent dans la source située non loin du rocher pénètrent dans les femmes du groupe totémique pour s'y réincarner et donner naissance à des hommes-kangourou (*Nat. Tr.*, p. 206-207).

(1) Voir la note de la légende n° LXXXIII.

(2) Voir sur ce droit des femmes mythiques à posséder des *churinga* les notes de la légende n° LXXXVII.

(3) C'est la « chambre du trésor » des *churinga*.

(4) Nom populaire du *dasyurus geoffroyi*, totem d'un important groupe-ment arunta.

(5) Voir les notes de la légende précédente. Ce fait que les femmes-*unjiamba* se nourrissent ordinairement de leur totem est noté à plusieurs reprises par la légende comme quelque chose de naturel; voir, pour un cas encore plus net, la légende n° LXXXIV.

mangèrent des *unjiamba*. Puis elles allèrent à Unthipita, où elles dressèrent leur *nurtunja*, s'amusèrent un peu, et cherchèrent des *unjiamba*.

Une fois de plus elles démontèrent leur *nurtunja* et marchèrent jusqu'à la grotte d'Ooraminna, où elles descendirent sous terre, et deux grandes pierres prirent naissance pour indiquer l'endroit sous lequel se trouvaient leurs *churinga*.

Le descendant d'Abmoara vit actuellement ; c'est une femme ; l'une des deux pierres est son *nanja* (1). La descendante de Kuperta mourut il n'y a pas longtemps et quelque temps se passera avant qu'elle se réincarne à nouveau (2).

## LXXIX

### ORIGINE DES ULPMERKA (3)

*Tribu : Arunta.*

Ayant façonné les groupes totémiques du santal (4) et de la graine (5), les *Ungambikula* oublièrent de les circoncire, en sorte qu'ils restèrent *ulpmerka* (6), c'est-à-dire novices. Il était bien dans leurs intentions de revenir pour les ini-

(1) Voir la note de la légende précédente.

(2) Il semblerait, d'après ce passage, que les femmes arunta actuelles sont des descendantes de femmes mythiques ; il y aurait donc transmission par réincarnation non seulement du totem mais aussi du sexe ; pourtant je ne trouve pas confirmation de cette interprétation dans les deux volumes de Spencer et Gillen.

(3) *Nat. Tr.*, p. 390.

(4) Dont le centre totémique est à Quiurnpa.

(5) Voir la légende n° I.

(6) Voir la légende suivante.

tier : mais ils en furent empêchés par les manières d'agir de certains *Oruntcha* (1) qui vivaient en un endroit appelé Atnuraquina (dans les Macdonnell Ranges).

Ces *Oruntcha* tuèrent et mangèrent un groupe d'hommes et de femmes-lézard façonnés par les *Ungambikula* ; c'est pourquoi ceux-ci ne revinrent pas. Et de là vient que ceux d'entre les membres du groupe totémique du santal qui vivaient à Quiurnpa ainsi que quelques autres groupes d'hommes et de femmes, restèrent non-initiés.

Ces mêmes *Oruntcha* mangèrent aussi un grand nombre de gens-perroquet-alexandra, de gens-graine et de gens-petit-rat (2).

## LXXX

### LES ULPMERKA ET LES DEUX KUKAITCHA (3)

*Tribu : Arunta.*

Les hommes *ulpmerka* (4) appartenant au groupe totémique du santal n'avaient avec eux que deux femmes qui appartenaient au groupe totémique du bandicout et s'étaient jointes à eux après avoir voyagé quelque temps toutes seules dans le pays. Tout d'abord, elles eurent très peur des *ulpmerka*. Mais ceux-ci firent un grand *nurtunja* (5) : après quoi les femmes cessèrent d'avoir peur.

(1) Sur les *Oruntcha*, voir les notes des légendes n<sup>os</sup> LXXXIV et LXXXVI.

(2) Voir pour la suite la légende n<sup>o</sup> LXXXV.

(3) *Nat. Tr.*, p. 315-316.

(4) C'est le nom qu'on donne aux jeunes garçons non encore initiés. Ce qu'il y a de remarquable, c'est qu'il est parlé dans les légendes de plusieurs groupes d'adultes dans cet état et qui portaient divers totems ; cf. la légende n<sup>o</sup> LXXIX.

(5) Voir la note de la légende n<sup>o</sup> LXXXIII.

La plus jeune de ces femmes fut alors décorée à profusion de duvet d'oiseau (1); on lui mit sur la tête un petit *nurtunja* conique et les hommes dansèrent autour d'elle en criant : *wah, wah!* (2). Puis ils se saisirent d'elle, la couchèrent à terre auprès du grand *nurtunja*, qui était fixé debout dans le sol, et exécutèrent sur elle l'opération *atna-ariltha-kuma* (3), à l'aide d'un grand couteau de pierre : après quoi tous les hommes eurent accès en elle.

Les deux femmes furent alors emmenées dans le camp de *Kukaitcha*, chef de ces *ulpmerka*, qui déclara que ces femmes étaient siennes, mais autorisa les autres à s'unir de temps en temps à celle de ces femmes qui venait d'être opérée.

Quelque temps après un messenger spécial appelé lui aussi *Kukaitcha* vint de *Quatcha alia* (la Région de l'Eau Salée) (4). Il réunit les hommes et leur dit de le suivre. Il enleva les deux femmes au chef local *Kukaitcha* et tous partirent vers le nord. Etant arrivés en un endroit

(1) C'est une forme répandue d'ornementation cérémonielle. Voir la légende n° LXXXIII.

(2) Cri rituel; ailleurs on crie *wo, wo! yah! yah!* ou *yau, yau, pau, pau!* etc.

(3) Opération qui consiste dans la section du périnée. Les rites d'initiation diffèrent dans le détail suivant les *nations*. Ils consistent dans le sud et le sud-est à faire sauter une ou plusieurs dents (cf. la note de la légende n° LXXII). Dans l'Australie centrale et septentrionale les garçons subissent d'abord la circoncision, puis la subincision (section longitudinale de la face inférieure de la verge), et les femmes, l'excision du clitoris et la section du périnée. Voir pour une description détaillée de ces rites *Nat. Tr.*, chap. VII, VIII et IX; *North. Tr.*, chap. XI; *S. E. Tr.*, chap. IX et X, et sur leur rapport avec les croyances sur la procréation les chap. V et VI de l'*Introduction*. Un grand nombre de légendes arunta, dieri, etc., ont pour but d'expliquer l'invention de ces rites et les modifications qu'ils ont subies; je n'ai pu les reproduire ici en les analysant comme il convenait, faute de place. Quelques-unes de ces légendes donnent à entendre que le procédé le plus ancien consistait à brûler le novice au moyen d'un « bâton à feu », c'est-à-dire avec celui des deux bâtons employés dans le procédé par sciage qui est en bois dur (voir les notes des légendes n° XLVII et LXXI).

(4) Voir encore la légende n° I.

appelé aujourd'hui Wigley Springs (à 4 milles au nord d'Alice Springs), ils dressèrent le *nurtunja* qu'ils portaient avec eux et opérèrent l'aînée des deux femmes. Puis tous eurent accès en elle (1). Et ils restèrent en cet endroit quelque temps.

Puis ils se dirigèrent vers l'endroit appelé aujourd'hui Bond Springs, auprès duquel ils campèrent. Et c'est là qu'ils laissèrent un homme de la classe *kumara*, appelé aussi *Kukaitcha*. Son descendant vit de nos jours à Alice Springs et sa pierre *nanja* (2) est un petit rocher qui prit naissance à l'endroit même où son ancêtre mythique de l'Alcheringa descendit dans la terre en laissant sa partie spirituelle dans son *churinga*.

De là ils allèrent dans la Burt Plain, où ils campèrent, au lieu dit Allan Waters. Puis ils montèrent au ciel et continuèrent leur voyage vers le nord pendant près de vingt-cinq milles (3). Ils campèrent à Umbaltna-nirrima où ils jouèrent avec des morceaux d'écorce précisé-

(1) De nos jours les hommes qui sont par rapport à l'opérée dans une certaine relation de parenté (dans la relation d'*unawa*, mot qui désigne les individus entre qui le mariage est licite) ont des relations sexuelles avec elle aussitôt l'opération terminée ; ensuite la femme est considérée comme l'épouse d'un seul homme, auquel l'unissent des rites matrimoniaux. Mais dans la légende il n'est pas parlé de degrés de parenté ; d'où l'on pourrait penser qu'anciennement — dans la mesure où ces traditions ont une valeur historique — les règles concernant l'union sexuelle étaient moins strictement délimitées. Mais de là à parler de « mariage de groupe » ou de « communauté des femmes » il y a loin. Car il est dit que les femmes étaient la propriété particulière du premier puis du deuxième *Kukaitcha* ; et le caractère rituel des relations sexuelles de tous les hommes du groupe avec l'opérée est, dans la légende comme de nos jours, trop net pour être regardé comme une survivance d'une institution communiste plus ancienne. Il s'agit ici d'un rite sexuel dont des parallèles se retrouvent dans bien des régions et chez bien des peuples, et qu'il ne faut interpréter que comme un rite de désacralisation, mais non comme un rite d'appropriation de la femme à la collectivité. (Cf. p. LVI-LVII de l'*Introduction*.)

(2) Voir la note de la légende n° LXXVII.

(3) Voir sur les voyages aériens p. CVII de l'*Introduction*.

ment comme font les petits garçons d'aujourd'hui (1).

Ils continuèrent leur voyage et firent de nouveau subir à la plus jeune des femmes l'opération d'*atna-arilthakuma*; après quoi, *Kukaitcha* leur en ayant donné la permission, tous eurent accès en elle. Les femmes restèrent toujours, pendant le voyage, avec *Kukaitcha*, à quelque distance du groupe des hommes. A *Ulathirka* un homme nommé *Apallana* eut des relations avec la plus jeune sans la permission de *Kukaitcha*; c'est pourquoi il fut tué (2). Mais bien que mis à mort de cette manière, sa partie spirituelle resta dans son *churinga*.

Ils abandonnèrent en cet endroit un homme *purula* dont le descendant vit de nos jours; c'est un garçon non encore initié.

Tout en s'arrêtant en divers endroits, ils continuèrent leur voyage vers le nord et parvinrent enfin dans la région de l'Eau Salée (3) où ils restèrent (4).

(1) Ceci pour bien indiquer que les *Ulpmerka*, tout en étant adultes par l'âge, ne l'étaient pas au point de vue social, puisque ni circoncis ni subincisés, c'est-à-dire non-initiés.

(2) On voit que l'appropriation des femmes à *Kukaitcha* est bien affirmée; et ce n'est pas parce que *Apallana* appartenait à une classe matrimoniale, à un groupe totémique ou à une classe de parenté interdits à la femme que les *Ulpmerka* mirent l'adultère à mort, mais pour n'avoir pas demandé la permission du mari des deux femmes. Dans cette légende, l'une des plus importantes aux points de vue religieux et social, c'est donc déjà nettement de « mariage individuel » qu'il s'agit.

(3) Sur cette région, voir la légende n° I; il s'agit probablement du golfe de Carpentarie; ainsi la légende *arunta* fait allusion à un état de choses ancien qui se serait conservé « vers le Nord » c'est-à-dire dans cette région qui paraît être à d'autres points de vue encore (Cf. p. xxii et xl de l'*Introduction*) un centre culturel original. Sur l'absence de rites d'initiation du type ordinaire chez les *Larrakia*, cf. *North. Tr.*, p. 331-332.

(4) Pour montrer par un exemple précis le lien des légendes et des cérémonies, je donne de celles relatives aux *Ulpmerka* une description complète (cf. *Nat. Tr.*, p. 312-314): le 7<sup>e</sup> jour du cycle de cérémonies d'initiation appelées *Engwura*, on exécuta la cérémonie relative aux *Ulpmerka* de *Quiurnpa*. Les exécutants furent au nombre de sept: trois d'entre eux, qui représentaient des jeunes garçons (non initiés) portaient les cheveux liés en forme de chignon, comme les portent les petits

## LXXXI

## LES TROIS FEMMES (1)

*Tribu : Arunta.*

Une femme de la classe panunga et du totem bandicout (*perameles obesula*) quitta un endroit appelé Ilki-ira et,

garçons arunta. Deux autres représentaient chacun l'un des deux *Kukaitcha* principaux de la légende ; leur coiffure était celle qu'on porte d'ordinaire pendant ces cérémonies : des *churinga* fixés dans un amas de branchages liés par des cordelettes en cheveux humains. Celui qui représentait *Kukaitcha* le premier chef des *Ulpmerka*, avait en outre, planté dans cette coiffure, un gros plumet de plumes d'aigle-faucon. L'autre, celui qui vint du Nord, avait sur la tête un *nurtunja* (voir la note de la légende n° LXXXIII), énorme échafaudage de soixante-quinze centimètres environ de hauteur et décoré de larges bandes de duvet blanc d'oiseau, traversé par une branche arquée munie à chaque extrémité d'une touffe de plumes ; au *nurtunja* étaient suspendus quatre *churinga*, deux appartenant à des femmes et les deux autres à des hommes.

Chaque « acteur » fut décoré à profusion de bandes d'ocre jaune, de charbon pilé ou d'oxyde de manganèse, saupoudrées de duvet. « L'habillage » demanda environ trois heures et fut dirigé par le chef totémique (*alatunja*) d'Alice Springs qui a la charge des *churinga* provenant de ces *Ulpmerka* mythiques du totem santal, en attendant que leur unique représentant actuel ait atteint l'âge d'être initié.

Pendant l'« habillage », les hommes racontèrent en chantant comment on mettait des branchages sur la tête de *Kukaitcha*, comment on nouait aux « acteurs » les cheveux en forme de chignon et comment, pendant l'Époque mythique, les *Ulpmerka* du totem santal voyagèrent en ces contrées.

Le *nurtunja* que portait sur la tête *Kukaitcha* du Nord était censé représenter un arbre de l'espèce santal, dont la baguette décorée de plumes représentait les branches.

Lorsqu'ils furent prêts, les acteurs se répartirent en deux groupes. L'un des *Kukaitcha* alla se placer en un lieu situé vers l'extrémité nord-est de l'emplacement consacré aux cérémonies. L'autre fut conduit par l'*alatunja* vers le *parra* (sorte de monticule élevé spécialement pendant les cérémonies dites *Engwura*) auprès duquel il s'accroupit. Les cinq autres allèrent se placer au nord-est. Ceux d'entre eux, au nombre de trois, qui

(1) *Nat. Tr.*, p. 432-434.

portant avec elle un *nurtunja* (1) et des *churinga* (2), marcha dans la direction du sud jusqu'à Intita-laturika, où elle fit rencontre d'une autre femme panunga du totem *unjiamba* (3) qui possédait également un *nurtunja*.

Elle emmena avec elle cette femme et son *nurtunja*. Toutes les deux, allant toujours vers le sud, arrivèrent à Alkniara (près du mont Heuglin), où elles campèrent et accomplirent des cérémonies; puis la femme-bandicout exécuta sur sa compagne l'opération dite *atna-arilthakuma* (section du périnée); aussitôt un grand ravin se creusa en ce lieu, au centre duquel une grande pierre se dressa pour indiquer l'endroit exact où les deux femmes pénétrèrent en terre. Puis elles voyagèrent souterrainement jusqu'à Ariltha (4).

représentaient de jeunes garçons s'assirent en ligne, deux dans un sens et l'autre en sens inverse. Non loin des deux premiers se tenait le premier *Kukaitcha*, deux *churinga* à la main qu'il frappait l'un contre l'autre; cela signifiait qu'il enseignait aux enfants à chanter. A l'autre bout de la ligne se plaça l'un des *Ulpmerka* qui fit semblant de faire tomber des fruits que le troisième garçon ramassait et mangeait.

Une fois les acteurs principaux en place, d'autres hommes qui s'étaient jusque-là tenus cachés dans le lit d'un ravin furent appelés; ils étaient censés représenter un groupe d'hommes *Ulpmerka*. Ils s'approchèrent en courant, entourèrent le premier *Kukaitcha* et dansèrent autour de lui en criant *wah, wah!* Puis, tout à coup, ils l'entraînèrent droit vers le groupe des cinq acteurs autour desquels ils dansèrent aussi en criant *wah, wah!* Ensuite tous ensemble se précipitèrent vers *Kukaitcha* au grand *nurtunja* et dansèrent autour de lui pendant qu'il se balançait de côté et d'autre. Et la cérémonie prit fin.

Les différentes phases de la cérémonie représentent, comme on voit, l'épisode principal de la légende, l'abandon de leur chef par les *Ulpmerka* en faveur du *Kukaitcha* venu de la Région de l'Eau Salée. On remarquera que tout ce qui concerne les deux femmes n'est rapporté dans la légende que par allusion, ce qui est un argument en faveur de l'historicité de cette tradition. En tout cas on ne saurait sur ce point la nommer sans plus « légende étimologique ». (Cf. p. cix-cxiv de l'Introduction.)

(1) Voir sur les *nurtunja* la note de la légende n° LXXXIII.

(2) De nos jours la vue même des *churinga* est interdite aux femmes; il en allait autrement à l'Époque Mythique: voir encore la légende n° LXXXIII et la note de la légende n° LXXXVII.

(3) C'est le nom arunta de la fleur d'une sorte de *hakea*.

(4) Voir sur ces voyages p. xcvi et cvii de l'Introduction.

Ici elles accomplirent une cérémonie, puis continuèrent leur voyage jusqu'à Arurumbya où elles virent érigé un *nurtunja* appartenant à un homme nommé Akwithaka, de la classe bulthara et du groupe totémique du bandicout.

En cet endroit la femme-bandicout orna sa compagne *unjiamba* avec du duvet d'oiseau ayant servi pendant une cérémonie totémique relative au bandicout : et de cette manière elle lui changea son totem (1); après quoi la nouvelle femme-bandicout ne se nourrit plus que de bandicout (2).

Le propriétaire du *nurtunja* était à la chasse au bandicout; c'est pourquoi elles ne le virent pas. Mais craignant qu'il ne voulût suivre leurs traces, elles entrèrent en terre et poursuivirent leur voyage jusqu'à Urtiacha (dans le Waterhouse Range); elles y accomplirent de nouveau des cérémonies, puis arrivèrent en un lieu non loin de Owen-Springs. C'est là que la femme qui originellement était de totem *unjiamba* et de classe panunga, se changea en une kumara. Elle continua à vivre en cet endroit. Elle s'appelait *Illapurinja*, c'est-à-dire *La Changée* (3).

L'autre femme s'en fut alors seule à Urapitchera (sur la rivière Finke) où elle rencontra un petit groupe de gens-chat-sauvage qui accomplissaient la cérémonie de l'*Engwura*. Elle fit alors couler de ses organes sexuels une grande quantité de sang dans la direction de ces gens, qui s'enfuirent aussitôt vers un endroit marqué aujour-

(1) Ce passage est des plus curieux : il donne à croire qu'anciennement l'appartenance d'un individu à un groupe totémique donné n'était pas fixe comme elle l'est aujourd'hui, où elle est strictement conditionnée par le lieu de naissance, et qu'on pouvait changer à volonté de totem, comme le fit aussi l'homme-euro de la légende n° LXXVII.

(2) C'est-à-dire de l'animal totem; cf. la note de la légende n° LXXVII.

(3) De même que le totem, la classe n'était donc pas stable; aujourd'hui elle est déterminée par la classe des parents; voir encore la fin de cette légende.

d'hui par un certain nombre de grosses pierres. Le sang couvrit l'emplacement sacré (1) et forma une mince couche d'argile rouge (2) qui existe encore de nos jours. A Urapitchera elle fit rencontre d'une femme-bandicout de la classe kumara qu'elle emmena comme compagne sous terre vers le Nord-Est. Ayant accompli des cérémonies à divers endroits, elles furent poursuivies par un vieillard de la classe kumara et du groupe totémique du lézard, appelé Yukwirta. Mais il ne put s'emparer d'elles, et elles continuèrent leur voyage jusqu'à Inkila-quatcha où elles trouvèrent les *Ulpmerka* conduits par Kukaitcha (3). Ils étaient occupés à inciser des dessins sur des *churinga* avec des dents d'opossum.

Les deux femmes accompagnèrent les *Ulpmerka* jusqu'à Quiurnpa, lieu situé non loin de là. Ici Kukaitcha décora la femme kumara avec du duvet cérémoniel, ce qui fit qu'elle passa de la classe kumara à la classe panunga et qu'elle devint *quitia* (sœur cadette) (4) de l'autre femme.

## LXXXII

### ORIGINE DES RITES D'INITIATION (5)

*Tribu : Dieri.*

Après avoir créé les Dieri (6), le *muramura* fit sauter les deux incisives supérieures du premier enfant [qui na-

(1) Spécialement préparé pour l'accomplissement de la cérémonie.

(2) Voir la note de la légende n° LXXXVII.

(3) Voir pour la suite la légende n° LXXX.

(4) *Quitia arunta* correspond à *tjuluna bibinga*. (Voir la note de la légende n° LXXIII.)

(5) S. Gason, *The Dieyerie Tribe* dans Curr, *Austr. Race*, t. II, p. 55.

(6) Voir la légende n° VII.

quit]. Et trouvant cela joli, il ordonna qu'on en ferait autant dorénavant à tout enfant quel que fût son sexe (1).

## LXXXIII

## L'HOMME-ÉMOU MAIGRE (2)

*Tribu : Arunta.*

Pendant l'Alcheringa un é mou très maigre et tout émacié vint du Nord-Est, d'un endroit fort éloigné appelé Atnangara. Il portait sur la tête un *nurtunja* (3) et sous

(1) Sur la répartition des divers procédés d'initiation en Australie, voir N. W. Thomas, *Kulturkreise in Australien*, *Zeitschrift für Ethnologie*, t. XXXVII (1905), p. 761 et 762 avec cartes. Pour les détails sur la manière de faire sauter une ou plusieurs dents et sur la signification de cette mutilation, voir *Nat. Tr.*, p. 213-214 et 450-458; *North. Tr.*, 588-596; Howitt. *S. E. Tr.*, p. 509-677, *passim*.

(2) *Nat. Tr.*, p. 551.

(3) C'est une sorte d'échafaudage utilisé au cours de certaines cérémonies, de même que le *wannga*, objet analogue. Il consiste en un support central formé d'une ou de plusieurs lances entremêlées d'herbes et liées par des cordés de cheveux ou de poils décorées de duvet d'oiseau. On le porte sur la tête et on le plante en terre. Il y en a de toutes sortes de formes (voir pour la description d'un *nurtunja* la note de la légende n° LXXX). Le *wannga* est employé davantage par les Arunta méridionaux et le *nurtunja* par les Arunta septentrionaux (voir pour la répartition et les usages spéciaux de ces objets *Nat. Tr.*, p. 234, note et 308-309). Quelques-uns de ces échafaudages ont deux et même trois mètres de haut; ce sont eux qui donnent aux cérémonies des Australiens centraux un caractère esthétique si bizarre, dont les photographies et les planches en couleurs des deux volumes de Spencer et Gillen donnent une idée. Aucun *nurtunja* ne peut servir deux fois, « attendu que chacun représente un objet ou un être déterminé (eucalyptus, é mou, grenouille, eau, etc.), et par suite ne saurait en représenter un autre dans une autre cérémonie »; le même principe vaut pour tous les objets sacrés, comme les *churinga*: « si par exemple dans une certaine phase de la cérémonie, un *churinga* ou un *nurtunja* a symbolisé un eucalyptus, il se trouve dans l'idée des Australiens associé si intimement à cet eucalyptus qu'il ne peut plus signifier autre chose; et si une heure après on a besoin d'un *churinga* ou d'un *nurtunja* absolu-

l'aisselle un *churinga*. Il avait le corps couvert de plumes et à l'intérieur portait des œufs. Cet être était en réalité mi-émou mi-homme et appartenait à la classe panunga. Différant en cela de ses contemporains de l'Alcheringa, il n'accomplissait pas de cérémonies sacrées en voyageant.

La première place où il campa, à ce qu'on sache, ce fut Ilpma (dans le Strangway Range) ; et sa nourriture ne consistait qu'en baies d'*udnirringa*, qui sont la nourriture favorite de l'émou. D'Ilpma, il se dirigea vers Udnur-ringunia, où il déposa deux œufs qui se pétrifièrent et qui sont aujourd'hui deux pierres noires.

Puis il s'en alla à Ulkurulinga (dans le Strangway Range) et de là marcha jusqu'à Iralta, où il rencontra un groupe d'hommes et de femmes-émou. Mais ayant honte de son état misérable, il ne s'approcha pas d'eux. Ils portaient des *nurtunja* sur la tête.

Puis il passa par Narpipa sans voir les *Unjiamba* qui avaient pris naissance en cet endroit et y demeuraient.

Traversant la plaine de Burt, située au nord des Mac-

ment identiques aux premiers pour représenter un émou, il faut s'en procurer ou en fabriquer un nouveau ». (*Nat. Tr.*, p. 345-346. Cf. encore *North. Tr.*, p. 199 et 221.) Il en est de même des ornements corporels, qu'il faut sans cesse faire et défaire. Aussi la préparation à la cérémonie prend-elle un temps considérable, plusieurs heures ou toute une journée, alors que l'exécution dramatique ne dure que quelques minutes. Au point de vue d'une étude théorique du symbolisme, cette mise hors d'usage des instruments rituels et l'incessante fabrication de nouveaux instruments identiques aux premiers offre un grand intérêt.

Le *nurtunja* ou le *waninga* représente toujours le totem avec lequel la cérémonie qu'on exécute est en relation ; il représentera un émou ou un kangourou, mais seulement cela, et quelle que soit la forme et la décoration adoptées. (Cf. *Nat. Tr.*, p. 629.)

Enfin il existe encore une troisième sorte d'objets rituels : c'est le *kauaua*, pieu décoré planté en terre ; il n'y en a que d'un modèle ; il symbolise tous les totems représentés à la cérémonie. Ainsi le *churinga* est représentatif de l'individu, le *nurtunja* et le *waninga* sont représentatifs du groupe totémique et le *kauaua* est représentatif de la collectivité des groupes totémiques (*Nat. Tr.*, p. 630-631). On ne rencontre ni *nurtunja* ni *kauaua* chez les tribus plus septentrionales.

donnell Ranges, il atteignit l'endroit appelé aujourd'hui Bond Springs, où il rencontra un groupe d'hommes et de femmes-émou qui avaient pris naissance en cet endroit et avec lesquels il vécut fraternellement pendant quelque temps. Mais ils ne l'aimaient guère à cause de son aspect pauvre et misérable. C'est pourquoi ils le chassèrent.

Il s'éloigna d'eux et campa à mi-chemin entre Bond Springs et Undulia, où une mince colonne de pierre s'éleva pour marquer la place de son camp ; on peut la voir encore aujourd'hui.

Il traversa les Macdonnell Ranges et parvint en un endroit situé à l'est de Jessie Gap, où il déposa son unique *churinga*, dont descend un homme de la classe bulthara appelé Untwarntwa, et qui vit maintenant.

En ce lieu, le pauvre être maigrit encore et se changea enfin en une grande pierre qui se chargea d'*arungquilha* (1) parce que l'émou était maigre (2).

(1) Cette légende est des plus intéressantes parce qu'elle indique avec précision l'un des modes de formation des « pouvoirs magiques ». L'*arungquilha* est, on l'a vu (chap. VII de l'*Introduction*), la puissance maléficiente. Quiconque désire faire du mal à autrui n'a qu'à frotter cette pierre de ses mains en prononçant une incantation par laquelle l'*arungquilha* est prié de sortir et d'atteindre telle personne désignée : celle-ci, aussitôt, maigrira de plus en plus et mourra. (*Nat. Tr.*, p. 551-552.)

(2) Il est une autre pierre située non loin d'Alice Springs, qui marque l'endroit où mourut un homme-lézard mythique. Il était lui aussi fort émacié et « c'est pourquoi la pierre est chargée d'*arungquilha* » qu'on peut projeter par friction et incantation, dans le corps d'un ennemi. (*Ib.*, p. 552, cf. encore, p. 441.)

Quant à la relation entre la maigreur et la puissance magique, les Australiens ne sont pas seuls à l'admettre : c'est l'un des principes fondamentaux de l'ascétisme dans l'Inde, dans le christianisme égyptien, etc.

## LXXXIV

## LES TROIS HOMMES-CHIEN-SAUVAGE (1)

*Tribu : Arunta.*

Aux temps de l'Alcheringa vivaient à Chilpma (2) trois hommes du groupe totémique du chien-sauvage. L'un était un vieux bulthara nommé Kaltiwilyika et les deux autres, des jeunes gens, étaient tous deux panunga (3) et se nommaient Kalterinya et Ulthulperinya. Le vieillard avait une de ces poches tressées qu'on nomme *iruka* ou *apunga*, et y tenait renfermés deux *churinga*.

Les deux jeunes gens lui volèrent cette poche et se sauvèrent, poursuivis par le vieillard qui portait un grand javelot de la sorte appelée *wallira*. Les jeunes gens marchèrent vers le nord-ouest et arrivèrent à Uchirka, où ils trouvèrent une vieille femme du groupe totémique du chien-sauvage, avec son enfant nouveau-né : ils les tuèrent tous deux et les mangèrent, laissant un peu de viande pour le vieillard (4). Ils abandonnèrent en cet endroit l'un des *churinga* d'où sortit ultérieurement un homme appelé Uchirkarina, dont un descendant vit actuellement.

En quittant Uchirka, ils marchèrent vite, dans la crainte du vieillard, et pendant le jour ils passèrent à Therierita, où ils virent une grande troupe d'hommes-chat-sauvage.

(1) *Nat. Tr.*, p. 434-436.

(2) Localité située à quelque 100 milles d'Alice Springs.

(3) Ce sont des noms de classe : voir la note de la légende n° LXIX.

(4) C'est-à-dire que ces chiens-sauvages se nourrissaient de leur totem ; voir les notes de la légende n° LXXVII.

Ils continuèrent leur route et campèrent à Itnuringa, où ils trouvèrent quelques hommes *Oruntcha* (1) auxquels ils redoutèrent d'avoir affaire ; et ils campèrent à Ulkupirata-Kima (petite grotte à environ 18 milles au sud-est d'Alice Springs).

Ils trouvèrent en cet endroit une vieille femme du groupe totémique du chien sauvage qu'ils tuèrent et qu'ils allaient manger lorsque le vieillard apparut au loin. Ils eurent tout juste le temps de cacher la poche qui contenait le *churinga* : il était déjà là et s'assit à peu de distance d'eux, sans parler. Ils lui donnèrent de la viande, mais il en mangea fort peu, car il était très fatigué. Toute la nuit ils n'osèrent dormir, de crainte que le vieillard ne les tuât. Et avant que le jour ne parût ils se sauvèrent et arrivèrent à Pilyika, où se trouvent de petites grottes.

Ils y campèrent et y trouvèrent quelques petits hommes-chien-sauvage ; ils en tuèrent quelques-uns et les mangèrent. Le vieillard les rejoignit de nouveau ; et de nouveau ils lui donnèrent de la viande, dont il ne mangea que

(1) Les *Oruntcha* sont des sortes d'esprits malfaisants, ou plutôt malicieux dans le genre par exemple de nos lutins et de nos diabolins ; ils ne s'attaquent qu'aux gens qui passent la nuit à proximité de leurs demeures, lesquelles sont connues et dont la situation est précisée par les légendes (cf. les n° LXXIX, LXXXVI, LXXXVII). Différant par là des autres Ancêtres Mythiques, chaque esprit *Oruntcha* continue à vivre au lieu même où les *Oruntcha* de l'*Alcheringa* descendirent sous terre, et sans pouvoir se réincarner. Pendant la nuit les *Oruntcha* sont fort redoutés des Arunta mais pendant le jour ceux-ci n'en ont cure ; bien mieux, ils se moquent d'eux et les tournent en ridicule dans plusieurs cérémonies (voir la note de la légende n° LXXXVI) ; l'élément comique, très important dans les cérémonies du Sud et du Sud-Est, est rare dans les cérémonies de l'Australie centrale où on ne le voit apparaître qu'à propos justement des *Oruntcha*. Il y a des *Oruntcha*-hommes et des *Oruntcha*-femmes, telles les femmes-*Unthippa* de la légende n° LXXXVII (cf. *Nat. Tr.*, p. 442 et sur les caractéristiques des *Oruntcha*, *ib.*, p. 326-328). Des hommes et des femmes dont les *Oruntcha* s'emparent la nuit et qu'ils emportent dans leur demeure souterraine, ils font des magiciens et des magiciennes (*ibidem*, p. 525-526). La croyance aux *Oruntcha* existe chez les Unmatjera (cf. une légende, *North. Tr.*, p. 445-448) mais non dans les autres tribus de l'Australie centrale.

fort peu à cause de sa fatigue et parce qu'il cherchait l'occasion de les tuer.

Ils se sauvèrent encore une fois avant le jour, franchirent une colline appelée Irpalpa, à environ 7 milles d'Alice Springs, puis marchèrent vers Okniambantwa (mont Gillen); ils établirent leur camp au sommet de la chaîne et trouvèrent une vieille femme du groupe totémique du chien-sauvage, qu'ils tuèrent et mangèrent.

Le vieillard arriva bientôt; mais ils s'étaient cachés, Cependant, apercevant un groupe d'hommes-chien-sauvage, qui avait pris naissance en cet endroit, et pensant que les deux qu'il poursuivait se trouvaient parmi eux, il les attaqua avec sa grande lance et en tua plusieurs. Mais les survivants se jetèrent sur lui tous à la fois et le tuèrent.

Or ces hommes-chien-sauvage étant fort en colère, les deux jeunes gens n'osèrent se joindre à eux : c'est pourquoi ils s'en allèrent au ciel en emportant la poche qui contenait le *churinga*. Ils se dirigèrent vers le nord-ouest et ne s'arrêtèrent qu'à Ulthirpa (à 70 milles environ d'Alice Springs).

Ils y campèrent et y trouvèrent un homme de la classe bulthara du groupe totémique du chien-sauvage appelé Ulthirpirinia, dont le descendant vit actuellement et qui ne se nourrissait que de la chair des chiens-sauvages (1) dont

(1) On a vu les hommes-chien-sauvage tuer à plusieurs reprises d'autres hommes-chien-sauvage et les manger; ici, il est même dit que cette chair était la nourriture des chiens-sauvages de l'Epoque Mythique. On peut interpréter ces passages de deux manières; on peut n'y voir que cette affirmation, également répétée dans les légendes n<sup>os</sup> LXXVII et LXXXI que les Ancêtres Mythiques se nourrissaient habituellement de leur totem; on peut y voir aussi des allusions à un ancien cannibalisme dont l'existence est également affirmée par certaines légendes et qu'on voit par suite mimé dans les cérémonies (cf. *Nat. Tr.*, p. 473-475); mais cette dernière interprétation ne semble plus acceptable dès qu'on se rappelle la nature des Ancêtres Mythiques, dont on ne saurait décider s'ils sont davantage des hommes que des animaux, ou inversement. On voit de

il consommait de grandes quantités. Il possédait un *nurtunja* et des cérémonies qu'il montra aux jeunes gens.

Ceux-ci s'en allèrent alors jusqu'à Erwanchalirika où ils trouvèrent un homme bulthara chien-sauvage qu'ils tuèrent et mangèrent. Il n'avait ni *nurtunja* ni *churinga*. L'ayant mangé, leur visage se congestionna de sang, ce dont ils furent grandement incommodés : ils se soulagèrent en se suçant réciproquement les joues.

Continuant leur voyage ils passèrent à Johnston's Well et à Harding's Soakage (localités situées toutes deux sur le Woodforde Creek) et trouvèrent érigé en ce dernier endroit un grand *nurtunja* qui appartenait à un vieux panunga chien-sauvage appelé Kalterinia, lequel était d'un aspect peu ordinaire car une large bande blanche lui traversait verticalement la figure. Ils s'approchèrent de lui et il leur montra ses cérémonies.

A Imbatna, à 7 milles plus au nord, ils trouvèrent un autre homme-chien-sauvage avec un *nurtunja* et [la connaissance de] certaines cérémonies. Puis ils tournèrent vers l'ouest, et arrivèrent à Eriquatcha, où ils ouvrirent la poche et regardèrent le *churinga* qui s'agitait d'une manière fort extraordinaire. Ils la refermèrent et continuèrent leur route : ils traversèrent Hanson Creek à Urumbia et atteignirent Kurdaitcha (à l'ouest de Central

même les femmes *Unjiamba* (fleur de *hakea*) manger des *unjiamba*. Par contre un cas précis de cannibalisme est rapporté dans la légende de l'oiseau *kabinji* (*mycteria australis* ; cf. *North. Tr.*, p. 433-434) laquelle cependant ne prouve pas que le cannibalisme ait été une coutume anciennement générale dans l'Australie du Centre ; cette légende est un parallèle direct à la légende n° XLIII du présent Recueil et toutes deux n'ont pour objet que d'expliquer l'abondance d'ossements fossiles en certains endroits. Nulle part en Australie, la chair humaine n'est aujourd'hui un mets ordinaire ; si on en mange, ce n'est que rituellement et fort peu (après la mort d'un parent, ou d'un ennemi) et dans un but magico-religieux. M. Howitt a rassemblé (*S. E. Tr.*, p. 750-756) des témoignages anciens et modernes qui ne laissent aucun doute sur ce point.

Mount Stuart) où, bien longtemps après, campa l'un des partis Chat-sauvage.

Ils y déposèrent la poche d'où sortit un homme kumara dont le nom fut Kurdaitcharinia. Un grand rocher prit naissance à l'endroit où le *churinga* avait été déposé. Seuls des hommes-chien-sauvage peuvent prendre naissance en cet endroit qui se trouve en plein territoire chat-sauvage (1).

Ayant déposé le *churinga*, l'un des jeunes hommes monta sur le dos de l'autre et ils entrèrent dans la terre; et seuls ceux qui vivent fort loin de là vers l'ouest savent en quel endroit ils revinrent à la surface (2).

## LXXXV

### LA PIERRE ERATHIPA (3)

*Tribu : Arunta.*

Aux temps de l'Alcheringa, un homme nommé Intatirkaka, qui appartenait au groupe totémique du santal et n'était pas *ulpmerka* (4), vint d'un lieu appelé Kullaratha (dans les Macdonnells occidentaux). Ayant traversé un ravin près du Mont Gillen, il parvint à Ukangwulla, près du Quiurnpa, et y trouva érigé un *nurtunja* (5), mais ne put savoir à qui il appartenait. C'est pourquoi il voulut s'en emparer.

(1) Voir à ce sujet la note de la légende n° LXXXIII.

(2) C'est-à-dire qu'il ne s'agit nullement ici de leur tombe; cf. p. xviii de l'*Introduction*.

(3) *Nat. Tr.*, p. 336-337.

(4) C'est-à-dire qu'il avait déjà subi la première mutilation d'initiation. (Voir la note de la légende n° LXXX.)

(5) Voir la note de la légende n° LXXXIII.

Mais lorsqu'il essaya de l'extraire du sol, il put à peine l'en tirer un peu. Voyant qu'il ne pourrait l'avoir tout entier, il le brisa presque à ras de terre; et le *nurtunja* s'enfonça à grand bruit. Or ce *nurtunja* appartenait à une femme-santal appelée Unkara qui, avec son petit garçon, était allée cueillir des fruits de santal, sa nourriture ordinaire (1). Elle était née en cet endroit et y avait vécu toute seule, n'ayant aucune relation avec les hommes *ulpmerka* du totem santal (2) qui vivaient non loin de là.

En entendant le fracas causé par la chute de son *nurtunja*, elle revint au plus vite à son camp. Elle vit ce qui était arrivé et en fut grandement mécontente : ses intestins criaient vers le *nurtunja* (3). Elle mit son petit garçon dans la terre où restait encore le pied du *nurtunja* et, laissant auprès de lui un grand nombre de *churinga* (4), se mit à la poursuite du voleur.

Le petit garçon s'enfonça dans le sol, en emportant avec lui la provision de *churinga* [que lui avait laissée sa mère]; et la pierre [appelée] *Erathipa* s'éleva pour marquer l'endroit. C'est, depuis, le point central d'un *oknankilla* (5) du totem santal. Et la pierre est la demeure d'enfants-esprits dont chacun était autrefois associé à l'un des *churinga* [laissés par la mère].

La femme s'en fut droit au ciel et, continuant à suivre

(1) Donc la femme faisait sa nourriture ordinaire de son totem, chose interdite de nos jours; voir les notes de la légende n° LXXVII.

(2) Voir les légendes n°s LXXIX et LXXX.

(3) C'est l'expression *arunta* pour signifier qu'on regrette, qu'on déplore vivement la perte de quelque chose ou de quelqu'un.

(4) On remarquera que, de nos jours, la vue même, à plus forte raison la possession des *churinga* est strictement interdite aux femmes (voir le chapitre VII de l'*Introduction*). Donc les traditions *arunta* décrivent ici un état de choses directement contraire à celui de maintenant (Voir encore les notes de la légende LXXXVII).

(5) C'est-à-dire un centre local totémique, un endroit tout spécialement consacré au totem et où vivent les esprits-enfants ancestraux à réincarnations successives. Voir sur la pierre *Erathipa*, p. L de l'*Introduction*.

la trace d'Intatirkaka, parvint en un lieu appelé Oki-ipirta où il avait campé ; puis elle se dirigea vers le Nord-Ouest, remonta de nouveau au ciel et ne redescendit (1) qu'à Kullaratha d'où l'homme était d'abord parti et où il était revenu.

Elle y trouva beaucoup de gens du totem santal, mais ne put trouver son *nurtunja* parce que le voleur l'avait caché au milieu de plusieurs *nurtunja* qui appartenaient aux gens de cette localité. La douleur qu'elle ressentit de n'avoir pu retrouver son *nurtunja* fit qu'elle s'assit à terre et mourut (2).

## LXXXVI

## LES ORUNTCHA ET LES HOMMES-LÉZARD (3)

*Tribu : Arunta.*

Or il y eut un groupe d'hommes-santal vivant à Quiurnpa et plusieurs hommes-graine (4) que les *Ungambikula*, après les avoir faits hommes, ne purent circoncire. Les *Ungambikula* comptaient revenir pour terminer leur

(1) Sur cette faculté des Ancêtres Mythiques à vivre et marcher à volonté sur ou sous terre (comme l'enfant de la femme-santal) et dans le ciel, voir p. cvii de l'*Introduction*.

(2) Cette fin se retrouve dans d'autres légendes de l'Australie centrale. On remarquera cependant que les légendes australiennes n'ont pas, en tout cas dans les versions telles que les ont données les explorateurs, de formule terminale comme en ont, d'ordinaire, chez nous, non seulement les contes proprement dits, mais aussi de nombreuses légendes.

(3) *Nat. Tr.*, p. 389-390.

(4) Ces groupes totémiques, ainsi que ceux dont il est parlé plus loin, sont ceux que les *Ungambikula* créèrent en transformant des larves appelées *inapertwa* (voir la légende n° 1).

œuvre ; mais des *Oruntcha* (1) qui vivaient à Atnuraquina tuèrent et mangèrent un groupe d'hommes-lézard qui auparavant étaient des *inapertwa*. C'est pourquoi les *Ungambikula* ne revinrent pas. Et c'est pourquoi aussi les hommes-santal de Quiurnpa et quelques autres groupements d'hommes et de femmes restèrent *ulpmerka* (2), c'est-à-dire non-initiés.

Ces mêmes *Oruntcha* mangèrent plusieurs hommes-perroquet, hommes-graine et hommes-rat. Et de tous les hommes-lézard, deux seulement survécurent, qui étaient frères.

Le plus jeune se trouvait dans le sud, avec sa femme, lors du massacre de son groupe. Quand il revint, il vit les traces des *Oruntcha*. Fort effrayé, il mit sa femme, qui était aussi un lézard (3), au milieu de son *ilpilla* (4) et ainsi la cacha aux regards.

Il se mit alors à la recherche de son frère aîné, dont il trouva enfin la tête. Il parla à cette tête. Aussitôt l'homme revint à la vie (5) et dit :

(1) Voir sur les *Oruntcha*, plus loin, note, et la note de la légende n° LXXXIV.

(2) Voir les légendes n°s LXXIX et LXXX.

(3) La femme était donc du même groupe totémique que son mari. C'est là une indication importante ; elle est isolée. Bien mieux, aucune autre légende ne parle d'une relation entre la réglementation matrimoniale et le système totémique (Cf. *Nat. Tr.*, p. 392-394). Il faudrait donc admettre, dans la mesure où les légendes ont une valeur historique, qu'anciennement il était licite pour les Arunta d'épouser des femmes de même totem, chose strictement interdite aujourd'hui, et cela non seulement chez les Arunta mais aussi dans les autres tribus australiennes (Voir ci-dessus les légendes sur l'origine de la réglementation du mariage).

(4) C'est une sorte de gros tampon fait avec des plumes d'aigle-faucon qu'on plante au milieu du dos dans la ceinture en cheveux portée par les hommes.

(5) Ce thème est assez fréquent aussi dans le folk-lore européen. Les Luritcha, proches voisins (au sud) des Arunta, mangent les ennemis tués pendant une bataille, une expédition de vendetta, etc., et ont soin d'en détruire les os, et surtout le crâne ; sinon le mort ressusciterait (*Nat. Tr.*, p. 475).

« Les *Oruntcha* nous ont tués ; ils ont jeté là ma tête ; ils reviendront ; prends garde à toi ! »

Puis il montra les traces que les *Oruntcha* avaient laissées. Et les deux hommes-lézard, s'armant de fortes lances, formées d'un seul morceau de bois, se placèrent aux deux extrémités du défilé appelé aujourd'hui Simpson Gap et qui est un centre important (*oknanikilla*) du totem lézard.

Quand les *Oruntcha* parurent, les deux frères se jetèrent sur eux et, de leurs bonnes lances, les massacrèrent tous. Ils tombèrent en tas les uns sur les autres à l'endroit que marque aujourd'hui un haut empilement de rochers.

Ayant ainsi détruit leurs ennemis, l'aîné des deux frères resta dans le défilé, où il mourut ; mais son âme resta dans le *churinga* qu'il portait avec lui.

Le frère cadet s'en alla vers un endroit situé très loin au sud, appelé Arumpira, où il mourut. Son esprit resta dans son *churinga*, en compagnie des esprits associés à d'autres *churinga* qu'il portait également. Et c'est ainsi que fut institué en cet endroit un *oknanikilla*, c'est-à-dire un centre du totem lézard (1).

(1) Les *Oruntcha* sont représentés le plus souvent d'une manière comique, dans plusieurs phases des cérémonies d'initiation, dont la suivante, appartenant à un homme purula qui chargea de l'exécution de sa cérémonie deux individus appartenant, l'un (un purula) au groupe totémique du faisan (*leipoa ocellata*), l'autre (un kumara) à celui du kangourou. On leur arrangea une énorme coiffure, recouverte de duvet d'oiseau, dans laquelle on planta quatre *churinga* ; leurs corps furent enduits de bandes de charbon bordées de duvet ; et on leur fixa dans le dos, en le passant dans la ceinture de poitrine, un bouquet de plumes d'aigle. Puis on les conduisit sur l'emplacement sacré. Des vieillards originaires de localités voisines frappèrent de leurs boumerangs sur le sol, cependant que les deux acteurs se poursuivaient à quatre pattes, se faisant face tout à coup et se grognant au visage, au grand amusement des spectateurs. La représentation ne dura guère plus de cinq minutes. (*Nat. Tr.*, p. 329-331.)

## LXXXVII

## LES FEMMES-UNTHIPPA (1)

*Tribu : Arunta.*

Ces femmes prirent naissance fort loin, dans le pays de l'Ouest, et tout en voyageant, elles dansèrent en portant des boucliers et des propulseurs jusqu'à ce qu'elles parvinssent au pays des Arunta. En partant, elles n'étaient encore que demi-hommes, demi-femmes ; mais avant même d'être allées loin, leurs organes s'étaient modifiés, et elles étaient en tout semblables aux autres femmes.

Arrivées en un lieu situé non loin de Glen Helen, les Femmes-*Unthippa* trouvèrent rassemblés des gens appartenant au groupe totémique du serpent-tapis en train de faire subir à de jeunes garçons la deuxième cérémonie d'initiation (circoncision). Celles d'entre les femmes qui se trouvaient par rapport à ces garçons dans la relation d'*unawa* (2), les prirent sur leurs épaules et les emportèrent pour les déposer en cours de route en divers lieux, après les avoir circoncis (3). Des femmes aussi furent

(1) *Nat. Tr.*, p. 440-442.

(2) C'est-à-dire que le mariage leur était permis.

(3) De nos jours, chez les Arunta, juste avant l'opération (circoncision), une femme (qui est non pas *unawa*, c'est-à-dire épouse licite, comme le dit la légende, mais *mura*, c'est-à-dire mère du mari à l'égard du novice) se place derrière le jeune homme, lui passe la tête entre les jambes, le soulève subitement et l'emporte en courant « comme firent les *Unthippa* à l'époque de l'Alcheringa ». Cette légende, comme les légendes n<sup>os</sup> LXXXI et LXXXIII, fait donc allusion à un état de choses différent de celui d'aujourd'hui ; le changement a porté sur le degré de parenté dans lequel les femmes qui emportent les novices doivent se trouver par rapport à ceux-ci ; ce changement est peu considérable sans doute ; mais le fait intéres-

abandonnées, ça et là. Quelque part, à l'ouest de la rivière Jay, ces femmes abandonnèrent leur dialecte pour adopter l'arunta et se mirent à se nourrir de graines de *mulga* (*acacia aneura*) qui depuis furent leur nourriture habituelle. En arrivant à l'endroit appelé Wankima, leurs organes sexuels tombèrent, par suite de la fatigue occasionnée par cette danse ininterrompue (1), et donnèrent naissance à la couche d'ocre rouge bien connue de Wankima (2).

Puis les femmes entrèrent sous terre. Et l'on ne sait plus rien d'elles, sinon qu'elles s'établirent définitivement dans le grand Pays-des-Femmes, situé fort loin vers l'Est (3).

sant, c'est qu'il a eu lieu et que la légende fait allusion à un état de choses différent. (Voir les chapitres iv et x de l'*Introduction*.)

(1) Il est fait allusion dans de nombreuses légendes arunta à l'habitude des Ancêtres de l'Alcheringa de danser et d'accomplir des cérémonies tout le long de leurs voyages (Voir les légendes n<sup>os</sup> LXXXI, LXXXIII et LXXXIX) de même que les *Muramura* sont dits par les Dieri avoir sans cesse chanté (Voir les notes de la légende n<sup>o</sup> XVIII). Mais les femmes-*unthippa* semblent en proie à une véritable choréomanie.

(2) Cette idée que les couches d'argile rouge doivent leur origine à une perte de sang des Ancêtres mythiques est répandue dans toute l'Australie centrale (Voir les légendes n<sup>os</sup> XVIII et LXXXI).

(3) Ces femmes-*unthippa* sont dites *oruntcha*, c'est-à-dire sont caractérisées par un esprit de malice et inaptés à se réincarner (Voir la note de la légende LXXXIV). Le fait qu'elles parlaient un dialecte différent de celui des Arunta indique leur origine étrangère. Ce qu'ont bien pu être ces femmes-*unthippa*, d'abord hermaphrodites, et quelle place tient dans les croyances ce Pays-des-Femmes situé vers l'est, Spencer et Gillen n'ont pu réussir à le savoir. En tout cas le rôle qu'on attribue à ces femmes et que jouent en effet les acteurs qui les représentent dans diverses cérémonies fait penser qu'anciennement la place sociale et religieuse des femmes était chez les Arunta plus considérable qu'elle ne l'est aujourd'hui où les femmes ne doivent pas s'approcher de l'emplacement sacré où l'on exécute les cérémonies de l'*Intichiuma*, ni prendre, sauf à de très rares moments, une part active aux cérémonies d'initiation, ni toucher ou même voir les *churinga*, toutes choses qui leur étaient permises pendant l'Époque mythique, à en croire les légendes (Voir *Nat. Tr.*, p. 229, 426, 443 et les légendes n<sup>os</sup> LXXVIII, LXXXI et LXXXV du présent volume).

Aux femmes-*unthippa* des légendes arunta correspondent dans une cer-

Le tracé de leurs voyages est commémoré par les hauteurs en quartzites longues de plus de 250 kilomètres qu'on nomme aujourd'hui Macdonnell Ranges.

## LXXXVIII

### ORIGINE DE L'ÉMOU (1)

*Tribu : Dieri.*

Deux *muramura*, qui étaient mari et femme, remarquèrent un jour que des plumes leur poussaient sur le corps, et de jour en jour davantage. Ils se mirent à danser ; et comme ils dansaient, ils mirent par hasard les pieds dans le feu, en sorte que leurs jambes se recroquevillèrent. Les autres *muramura*, voyant cela, dirent :

« Allez-vous-en de parmi nous. Vous n'êtes pas des nôtres. Vous êtes des émous. »

Et ils les chassèrent et les forcèrent de s'enfuir en qualité d'émous (2).

taine mesure les femmes *ertwaininga* des légendes unmatjera et kaitish (*North. Tr.*, p. 158 et 403-405) et les femmes-*mungamunga* des légendes warramunga (*North. Tr.*, p. 163). Ces dernières finirent par disparaître dans le pays des Worgaia, qui se trouve précisément au nord-est du pays arunta et qui semble avoir joué le rôle d'un centre de dispersion culturelle (cf. p. XXI-XXII et XXXIX-XL de l'*Introduction*). Mais aucune légende des tribus septentrionales ne parle d'un Pays-des-Femmes. On remarquera que le rôle social et religieux des femmes est, de nos jours encore, plus important chez les Warramunga que chez les Arunta (Cf. *North. Tr.*, index, s. v., *women*).

(1) Miss Howitt, *Some Nat. Leg. fr. C. Austr.*, p. 407.

(2) Cette légende explique probablement l'origine du groupe totémique (Murdu ; voir la légende n° IV) de l'émou.

## LXXXIX

MURTU-MURTU, LES CHIENS-SAUVAGES ET LE RHOMBE (1)

*Tribu : Warramunga.*

Aux temps du *Wingara* (2), un homme nommé *Murtu-murtu* sortit de terre à Kalkan où il passa son temps à accomplir les cérémonies sacrées et à faire un bruit analogue au ronflement du *murtu-murtu* (rhombe) (3). Son corps était rond comme une balle, sa tête était glabre, avec un seul toupet en son sommet, et ses pieds n'avaient que des doigts et des talons.

A Alkanara, au pays des Warramunga, vivaient deux Chiens-Sauvages qui étaient très grands et s'appelaient pour cette raison *Wuntilla*. Entendant un bruit étrange, ils résolurent de rechercher d'où il provenait et s'acheminèrent vers Thakalla, où leurs excréments firent une masse d'ocre rouge. Tout en voyageant, ils portaient sur la tête leurs bâtons sacrés. A Elimeriwata ils étendirent leur queue au-dessus de leur dos et des ignames poussèrent pour marquer l'endroit.

Ayant passé par d'autres endroits, où ils accomplirent les cérémonies, ils arrivèrent à Waianuru où ils s'arrêtèrent en entendant nettement le bruit du *murtu-murtu*. Ils reniflèrent doucement et virent l'homme qui faisait le bruit avec sa bouche. Un des Chiens s'éloigna dans une

(1) *North. Tr.*, p. 279 et 434-435.

(2) C'est le nom que donnent les Warramunga à l'Époque Mythique, équivalent de l'*Alcheringa* des Arunta.

(3) Cf. p. LXXII de l'*Introduction*

direction, l'autre dans une autre; puis ils se précipitèrent ensemble sur l'homme auquel ils arrachèrent des morceaux de chair qu'ils jetèrent de tous côtés.

En fendant les airs, les morceaux de chair firent un bruit comme celui du *murtu-murtu*; et des arbres appelés *nanantha* (*Grevillea sp.*) naquirent là où les morceaux touchèrent terre. C'est avec le bois de ces arbres que les indigènes font depuis leurs rhombes.

Quand les chiens eurent mis l'homme en pièces, ils regardèrent autour d'eux et virent les arbres naissant de partout. Ceci les mit fort en colère et ils coururent sus aux arbres et les mordirent avec l'espoir de tuer le *muntalki*, c'est-à-dire l'esprit de l'homme *Murtu-murtu* qui avait passé dans ces arbres (1).

## XC

### LES TUMANA ET LES CHURINGA (2)

*Tribu : Kaitish.*

Deux hommes de la classe *bulthara*, qui s'appelaient *Tumana*, naquirent en un endroit appelé *Urtumana*, dans le pays de la tribu des *Luritja*. Le nom de *tumana* est donné au bruit qu'on fait en faisant tourner le rhombe (3) et les deux hommes étaient originairement émanés de *churinga*. Ils entendirent *Atnatu* là-haut dans le ciel qui faisait ce bruit avec son *churinga* et voulurent l'imiter.

(1) Lesquels étaient devenus des arbres-*nanja*; voir la note de la légende n° LXXVIII.

(2) *North. Tr.*, p. 420.

3) Voir le chap. VII de l'*Introduction*.

C'est pourquoi ils prirent un morceau d'écorce, y fixèrent une corde et le firent tourner; mais il ne rendit pas le vrai son. Enfin l'idée leur vint de faire un *churinga* avec du bois de *mulga*; le succès répondit à leur désir et ils jugèrent que c'était vraiment cela.

Deux Chiens-Sauvages (1) qui vivaient non loin de là, en un endroit appelé Arungatairidina, les entendirent et dirent : « Oh, oh! qu'est-ce qui fait ce bruit? »; car les *Tumana* avaient une quantité de *churinga* qu'ils faisaient ronfler du matin au soir. Alors les deux Chiens levèrent le nez vers Arungalla, et sentirent les hommes et dirent : « Oh! ils sentent vraiment bon. » Chacun d'eux courut sus à l'un des *Tumana* et le saisit au moment où il se glissait dans un trou. Les chiens-sauvages coupèrent la tête aux hommes puis s'en retournèrent chez eux. En voyant venir à eux les chiens-sauvages, les *Tumana* avaient ramassé leurs *churinga*; mais ils n'avaient pas eu le temps de les cacher et c'est pourquoi ils restèrent éparpillés sur le sol. Les chiens n'en firent aucun cas; et il se forma un grand *oknanikilla*.

## XCI

ATNATU (2)

*Tribu : Kaitish.*

*Atnatu* est un *ertwa oknirra*, c'est-à-dire un homme très puissant, qui doit son nom à ce qu'il n'a pas d'anüs.

(1) Il s'agit d'hommes-chien-sauvage, probablement (Voir la légende n° LXXXIV et p. cvi de l'*Introduction*.)

(2) *North. Tr.*, p. 498-499.

Il naquit un jour dans le ciel, il y a bien longtemps, avant même les temps de l'Alcheringa. Il se fit lui-même et se donna lui-même son nom, et il possède un autre ciel et un autre soleil ailleurs que là où il vit. Les étoiles sont ses femmes ; ses filles, il les appelle aussi étoiles, mais ses fils, il les nomme *Atnatu*. Avant les temps de l'Alcheringa il avait beaucoup de fils et de filles dans le ciel : mais il était très irrité contre plusieurs de ses enfants parce qu'ils ne le traitaient pas comme ils devaient. Ils ne lui donnaient pas de *churinga* et n'accomplissaient pas en son honneur de cérémonies sacrées, ainsi qu'ils auraient dû : c'est pourquoi il les jeta sur la terre, dans le pays des Kaitish, à travers un trou dans le ciel, et en leur disant : « Moi, je me tiendrai toujours ici comme *Atnatu*, mais vous, vous resterez en bas comme hommes, avec beaucoup de viande. » En même temps il jeta d'en haut tout ce qu'ont les Noirs, à savoir des lances, des boumerangs, des haches, des massues, tout en un mot, et c'est ainsi qu'il fit l'Epoque Mythique dans la tribu Kaitish (1). Lui, continue à vivre là-haut dans le ciel où il accomplit l'*intichiuma* et mange de tout. Il a aussi beaucoup de femmes qui sont très minces mais ont beaucoup de lait.

C'est *Atnatu* qui le premier fit les *churinga* et qui les fit tourner lors de l'initiation de ses enfants. Maintenant, il est content lorsqu'il entend les hommes sur terre produire le bruit du rhombe en initiant les garçons ; mais il est colère s'ils ne le font pas. Il a beaucoup de lances, et s'il n'entend pas les hommes agiter le rhombe lors de l'initiation d'un garçon, ou si celui-ci ne l'agite pas dès qu'il est sorti du buisson après l'opération, *Atnatu* se met en colère, rassemble ses lances et les agite violemment. Si les hommes ne font toujours pas ronfler le

(1) Ainsi *Atnatu* est proprement le héros civilisateur des Kaitish.

rhombe, *Atnatu* leur jette ses lances et tire à lui les hommes et les garçons (1). De même, lorsqu'il entend les *churinga* ronfler au-dessous de lui sur la terre, il produit lui aussi le même bruit et initie un de ses fils (2).

## XCII

## MUNGAN-NGAUA ET TUNDUN (3)

*Tribu : Kurnai.*

Il y a très longtemps, existait un grand Etre appelé *Mungan-ngaua*. Il vivait sur la terre. Il enseigna aux Kurnai de cette époque à faire des outils, des filets, des canots, des armes — bref tous les arts qu'ils connaissent. Il leur donna aussi les noms propres qu'ils portent, comme *Tulaba*.

*Mungan-ngaua* avait un fils nommé *Tundun* qui était marié et qui est le *wehntwin* (4) des Kurnai.

*Mungan-ngaua* institua les *jeraeil*, cérémonies d'initiation ; elles furent dirigées par *Tundun* qui fabriqua les instruments portant son nom et celui de sa femme (5).

Un jour, un membre de la tribu trahit les secrets des

(1) *Atnatu* s'empara ainsi d'hommes réunis à Irribilia pour initier des garçons ; il mangea l'un de ceux-ci, mais trouva sa chair mauvaise ; aussitôt les autres se sauvèrent. Mais ils ne purent retrouver la terre et vivent encore au ciel (*North. Tr.*, p. 499.).

(2) C'est le tonnerre ; cf. le chapitre VII et p. cxvii de l'*Introduction*.

(3) D'après le résumé de *S. E. Tr.*, p. 630 et sur les Ancêtres Mythiques des Kurnai, la note de la légende n° LXI.

(4) C'est-à-dire le grand-père ou ancêtre des Kurnai ; voir sur ce mot p. LXXV et LXXX de l'*Introduction*.

(5) C'est-à-dire les rhombes cérémoniels. (Voir p. LXXV de l'*Introduction*.)

*jeraeil*, et les révéla aux femmes. Alors la colère de *Mungan-ngaua* fondit sur les Kurnai. Il envoya le feu qui remplit tout l'espace entre le ciel et la terre (1). Les hommes devinrent fous de terreur et se transpercèrent l'un l'autre de leurs lances, et les pères tuèrent leurs enfants, et les maris leurs femmes et les frères leurs frères.

Alors la mer se souleva, envahit les terres et presque tous les hommes périrent (2). Ceux qui survécurent furent les ancêtres des Kurnai.

Quelques-uns d'entre eux se changèrent en bêtes, en oiseaux, en reptiles, en poissons. Et *Tundun* et sa femme devinrent des marsouins.

*Mungan-ngaua* quitta la terre et monta au ciel, où il demeure encore.

C'est depuis cette époque que la connaissance des *jeraeil* et de leurs mystères se transmet de père en fils, et que la peine de mort atteint quiconque les révèle et contrevient aux ordres de *Mungan-ngaua* ; c'est-à-dire que le traître est atteint par le feu de *Mungan-ngaua* ou mis à mort par la main de ceux qui ont la charge des lois de *Mungan-ngaua* (3).

(1) Il s'agit de l'aurore australe.

(2) Cet épisode rattache la légende aux Mythes du Déluge; voir la note de la légende n° LXII.

(3) On voit que *Mungan-ngaua* présente nettement le caractère d'un héros civilisateur divinisé. Un élément intéressant de cette légende est la transformation en marsouin du *wehntwin Tundun* et de sa femme; mais je ne vois pas au juste comment l'interpréter, sinon peut-être comme fragment d'une légende explicative de la formation des groupes totémiques.

## XCIII

## LES DEUX BRAMBAMBULL (1)

*Tribu du lac Hindmarsh.*

*Duan* (l'écureuil) s'en fut à la chasse au kangourou et passa dehors plusieurs nuits. *Winbulain* (la tarentule) rencontra *Duan* et *Duan* le vit venir de loin. Il eut peur de *Winbulain*. Il s'enfuit au plus vite et grimpa sur un arbre. *Winbulain* vint à cet arbre et le mordit d'une telle morsure qu'il le renversa. Alors *Duan* sauta sur un autre arbre. Et ainsi de suite, jusqu'à ce que *Duan* fût fatigué. Alors *Winbulain* mordit tous les arbres à l'entour de celui où se trouvait *Duan*. Puis il mordit cet arbre aussi et l'abattit. Alors *Winbulain* mordit (et tua) *Duan*.

Or *Duan* avait deux neveux appelés *Brambambull* (2), qui attendaient que leur oncle revînt au camp. Ne le voyant pas revenir, ils partirent à sa recherche et trouvèrent bientôt ses traces. Ils parvinrent à l'endroit où *Winbulain* l'avait mordu, et virent son cadavre qu'ils enterrirent. Puis ils se mirent à la poursuite de *Winbulain* et ne lui laissèrent point de répit.

(1) Rév. Hartmann, dans Brough-Smyth, t. II, p. 53-54, texte avec traduction interlinéaire.

(2) Le Rév. Hartmann dit que cette légende n'est qu'un fragment d'une histoire fort longue des plus connues dans toute la région, mais qu'il ne donne pas *in extenso*. Les *Brambambull* étaient des « hommes extraordinaires : ils étaient invulnérables et l'aîné pouvait se rendre invisible à volonté. En dernier lieu il s'en alla dans un tourbillon. Le cadet aussi disparut, mais pour quelque temps seulement et reparut dans un autre pays. Sa mère le suivit et le retrouva. On dit qu'il mourut de la morsure d'un serpent, qu'il fut enterré et qu'il revint à la vie. Après quoi il ne put être retrouvé. »

*Winbulain* avait deux filles. Les *Brambambull* virent de nombreux feux qu'il avait allumés sur sa route vers son camp. Puis ils s'approchèrent du camp. Ils discutèrent comment tuer *Winbulain*. Le cadet se plaça sous le vent, afin que *Winbulain* sentît son odeur. En effet *Winbulain* le sentit et sortit de sa grotte en montrant ses grandes dents. L'aîné des *Brambambull* se tenait aux aguets tout près (de la grotte) afin de frapper *Winbulain* dès qu'il paraîtrait. Il vit les dents fraîches qui appartenaient à ses deux filles. Puis les dents elles-mêmes sortirent. Alors l'aîné des *Brambambull* le frappa sur la tête et sur les dents. Et le cadet vint au plus vite aider son frère à tuer *Winbulain*. Ils lui brisèrent la tête et le brûlèrent (1).

(1) D'autres fragments du même cycle et provenant de la tribu *Wotjobaluk* se trouvent dans un recueil manuscrit appartenant à Miss Howitt et ont été résumés par M. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 485 : « Pendant leur voyage à la recherche de *Winbulain* (orthographié ici *Wembulin*), ils dénommèrent diverses localités ; puis le cadet mourut. L'aîné sculpta aussitôt un morceau de bois en forme d'homme, le fit vivre par des moyens magiques, et nomma cet homme nouveau « frère cadet ». Unis derechef, les deux *Brambambull* (écrit ici *Bram-bram-gal*) s'en allèrent au loin vers l'ouest ; ils y vécurent dans une caverne. Nul ne sait ce qu'ils devinrent depuis. »

On voit que ces deux êtres présentent quelques traits de ressemblance avec les Ancêtres de l'*Alcheringa* (*Arunta*), les *Nuralie* (*Wumbaio*), les *Muramura* (*Dieri*) ; et leur qualité de neveux de l'écureuil fait supposer que eux aussi étaient autant animaux qu'hommes. Mais on ne saurait se fonder sur des renseignements aussi fragmentaires pour affirmer l'identité générique des *Brambambull* avec les Ancêtres Mythiques d'autres tribus. (Cf. p. cxvi de l'*Introduction*.)

## XCIV

## LA DEMEURE DE NURUNDERE (1)

*Tribu : Narrinyeri.*

Après cela *Nurundere* s'en fut à *Wyirrewarre*, en emmenant avec lui ses enfants.

Quand *Nurundere* quitta la terre, il plongea sous l'océan ; et tout en descendant il vit un grand feu sous la mer. Il évita ce feu et s'en éloigna, puis atteignit un pays très loin à l'ouest. C'est là qu'il demeure maintenant (2).

Tous les morts plongent ainsi sous l'océan et voient le feu. Et s'ils l'évitent, ils rejoignent *Nurundere* (3).

## XCV

## NURUNDURI (4)

*Tribu : Narrinyeri.*

Lorsque *Nurunduri* quitta la terre, le pouvoir de se transformer (en animaux), et de faire des rivières, des collines, etc., cessa.

(1) G. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 58 et note.

(2) Taplin ajoute : « Les Narrinyeri semblent avoir cette idée qu'il existe un endroit où les morts, s'ils s'y rendent, sont retenus, et un autre endroit où tous ceux qui s'y rendent sont libres [de rester ou de s'en aller] (*ibidem*, note). »

(3) Sur *Nurundere*, voir la note de la légende n° XX.

(4) G. Taplin, *The Narrinyeri*, p. 60-61, d'après H.-E. A. Meyer.

C'était un homme grand et puissant, qui vivait vers l'est avec ses deux femmes dont il avait plusieurs enfants. Un jour ses deux femmes s'enfuirent et il se mit à leur recherche. Partout où il arrivait, il terrifiait les gens, qui étaient des nains comparés à lui. En continuant sa poursuite, il arriva à Freeman's Nob. Désappointé de ne pas trouver ses femmes, il jeta deux petits filets, appelés *witti*, dans la mer : et aussitôt deux petites îles rocheuses se formèrent, que depuis on a toujours nommées Wittungenggul.

Puis il s'en alla à Ramong où, en frappant des pieds, il créa Kungkengguwar (cap Rosetta).

De cet endroit il jeta des javelots dans plusieurs directions, et partout où ils tombèrent, il se forma de petits îlots.

Enfin il rejoignit ses deux femmes à Toppong. Il les battit ; mais elles s'enfuirent de nouveau. Fatigué de les poursuivre, il ordonna à la mer de s'élever et de les noyer. Elles furent transformées en rochers qu'on voit encore à eau basse (1).

Mécontent et triste, il s'en alla avec ses enfants très loin vers l'ouest, où il vit toujours. Il est très vieux. Il peut à peine se mouvoir.

Lors de son départ, l'un de ses enfants dormait, et par suite se trouva abandonné. *Nurunduri* arrivé à l'endroit où il comptait se fixer, ne voyant pas cet enfant, attacha une corde à son maralengk et jeta l'autre bout vers l'endroit où il supposait que son fils se trouvait. Celui-ci saisit la corde et la suivant rejoignit son père.

Cette corde sert toujours encore à guider les morts vers *Nurunduri*. Quand un homme meurt, celui des fils de *Nurunduri* qui le premier utilisa cette corde la jette au mort qui s'en saisit et la suit (2).

(1) Voir cet épisode développé dans la légende suivante.

(2) Voir sur cette corde la note de la légende n° XVII.

Lorsque le mort s'approche, le vieillard (*Nurunduri*), sentant la corde remuer, demande à son fils qui vient là. Si c'est un homme, le fils convoque tous les hommes. Ceux-ci poussent de grands cris qui réveillent l'arrivant à moitié hébété. Quand il est revenu à lui, il s'approche en silence et humblement de *Nurunduri* qui lui indique en quel lieu il devra demeurer. S'il vient de la baie de la Rencontre (*Narrinyeri*) ou s'il appartient aux Goolwa, il a droit de vivre dans la hutte de *Nurunduri*. Mais s'il est d'une tribu éloignée, il demeure loin de cette hutte.

Avant qu'il s'en aille vers l'endroit assigné, *Nurunduri* lui regarde avec soin les yeux. S'il coule des larmes d'un seul œil, c'est signe qu'il n'avait qu'une femme ; si des deux, deux ; si les larmes cessent de couler d'un œil mais continuent à couler de l'autre, c'est qu'il avait trois femmes. Et suivant le nombre de ses femmes terrestres, *Nurunduri* donne au mort d'autres femmes en nombre égal.

Les vieillards deviennent jeunes et les infirmes sains dans la compagnie de *Nurunduri* (1).

## XCVI

### NGRUNDURIE ET L'ILE SAINTE NARUNGOWIE (2)

*Tribu : Euahlayi.*

*Ngrundurie* (3), celui qui donna aux tribus méridionales

(1) Le Rév. Meyer remarque : « Les Noirs ne craignent pas l'outre-tombe et n'ont aucune idée de punition ni de récompense. » (Note de Taplin.) Cf. L. Marillier, *La Survivance de l'âme et l'idée de justice*, Paris, Impr. Nat., 1894.

(2) K.-Langloh Parker, *More Austr. Leg. Tales*, p. 99-100.

(3) *Ngrundurie* semble être l'équivalent euahlayi de *Nurundere nar-*

de l'Australie du sud leurs lois, leurs coutumes et une religion, devint pour elles comme un dieu. Et elles eurent confiance, toujours, en sa promesse, que si elles obéissaient à ces lois qu'il leur avait données, leurs âmes suivraient ses empreintes à travers l'île de *Narungowie*, puis, comme lui, seraient transportées au ciel.

Voici de quelle manière la chose lui arriva.

Ses deux femmes s'étant enfuies, il se mit à leur poursuite et traversa le lac appelé aujourd'hui Lac Albert, suivit quelque temps le Corrong jusqu'à la mer, puis la baie de Port-Victor jusqu'au Cap Jarvis.

Quand il parvint en cet endroit, il vit les fugitives traverser le détroit entre la terre ferme et *Narungowie*, comme s'appelait alors Kangaroo-Island. Elles étaient à peu près au milieu du détroit.

Furieux contre ses femmes de ce qu'elles s'étaient enfuies, *Ngrundurie* résolut de les punir. Il ordonna à l'eau d'enfler et de les noyer. Avec un bruit terrible, l'eau se souleva et rejeta les femmes sur la terre ferme. Elles tentèrent en vain de lutter contre le flux ; épouvantées, elles coulèrent à pic. Et leurs corps furent changés en rochers qu'on appela Rine-joul-ang. On les voit encore de nos jours. Les Blancs les nomment les Pages ou les Deux Sœurs.

Après que ses femmes se furent noyées, *Ngrundurie* entra dans l'eau et plongea dans la direction de l'île. Là où il émergea, on voit une tache noire de quelques mètres carrés. Il marcha dans l'île. Et comme la journée était chaude, il chercha de l'ombre pour s'y reposer. N'en voyant point, il fit jaillir de terre un chêne-femelle qui est, dit on,

rinyeri (cf. la légende précédente et la note de la légende n° XX.) On regrette que madame K.-L. Parker n'ait pas indiqué avec exactitude dans quelle tribu elle a recueilli ce récit, puisque dans plusieurs autres légendes de son recueil c'est *Bayamie* qui joue ce rôle de héros civilisateur et de maître du séjour des morts. (Voir les légendes n°s LXVI, LXXVI, XCVII, XCVIII, XCIX.)

le plus grand de l'Australie. Il se coucha dans son ombre et essaya de dormir. Mais en vain : car à chaque souffle de vent il entendait à travers le feuillage de l'arbre les gémissements qu'avaient poussés ses femmes alors qu'elles se noyaient. Voyant qu'il ne pourrait reposer, il marcha jusqu'à l'autre bout de l'île.

Il jeta sa lance dans l'eau et aussitôt un bloc de rochers se détacha de l'île et vint se fixer à l'endroit où était tombée la lance. Puis il jeta loin de lui toutes ses autres armes, et s'en fut vers sa demeure au ciel où le rejoindront un jour tous ceux qui ont obéi aux lois qu'il donna aux tribus.

Et de nos jours encore, quiconque se couche sous un chêne-femelle, entend les gémissements qu'entendit *Ngrundurie*, le plus grand de tous, alors qu'il était étendu sous le chêne géant créé par lui à *Narungowie*, l'île depuis lors consacrée à lui et aux âmes des morts par les tribus méridionales de l'Australie du Sud (1).

## XCVII

### LE DÉPART DE BAIAME (2)

*Tribu : Wailwun.*

*Baiame* fit d'abord l'homme à *Murula*, montagne située entre les rivières *Narran* et *Barwan*. Anciennement il vivait

(1) On voit que la légende, assez complexe, explique plutôt des accidents naturels qu'elle ne détermine le caractère spécial de *Ngrundurie*, sorte de héros civilisateur; en outre le séjour des âmes est tantôt l'île *Narungowie*, tantôt le ciel (*Wai-irre-warre*); ce qui tend à indiquer qu'en cette légende se sont combinées deux conceptions d'abord indépendantes. L'idée de l'île région des morts est, comme on sait, répandue chez de nombreuses populations, entre autres chez les Celtes.

(2) Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.

parmi les hommes. Et dans les collines rocheuses qui se trouvent entre ces deux rivières, il y a un creux dans le roc, en forme d'homme, deux ou trois fois grand comme un homme ordinaire. C'est là, dit-on, que *Baiame* avait coutume de se reposer. Il avait avec lui une grande tribu qu'il nourrissait en un endroit appelé Midul. Tout à coup, il disparut et s'en alla au ciel. Toujours encore, bien qu'invisible, il leur donne de quoi manger, faisant pousser pour eux les végétaux (1). Et ils pensent qu'un jour, dans l'avenir, il reviendra.

## XCVIII

## BAIAME CHASSE MULLION (2)

*Tribu: Wailwun.*

Il y avait autrefois un esprit malfaisant (3) appelé *Mullion* (l'aigle) qui vivait sur un arbre très élevé, à Jirra, sur la rivière Barwan et qui descendait de là pour s'emparer d'hommes qu'il dévorait. Souvent, les gens avaient tâché de chasser *Mullion*, en empilant au pied de l'arbre du bois qu'on allumait. Mais toujours ce bois avait été dispersé par une main invisible; et le feu ne servait de rien. *Baiame* (4), voyant leur peine, dit à un Noir de prendre une *murru-wunda* (souris rouge), de lui mettre dans la

(1) C'est l'idée développée dans la légende n° LXVI.

(2) Ridley, *Kamilaroi*, p. 136.

(3) Je laisse cette expression employée par Ridley et peut-être par son informateur Th. Honery, bien que probablement elle ne soit pas indigène. En réalité il s'agit non d'un Esprit mais seulement d'un aigle cannibale.

(4) Sur *Bayamie*, voir la note de la légende n° LXVI.

bouche une paille enflammée et de la faire grimper à l'arbre. Cela mit le feu à l'arbre; et comme celui-ci s'enflammait, on vit *Mullion* s'envoler dans la fumée. Jamais il ne revint. La fumée de l'arbre enflammé fut si épaisse que pendant plusieurs jours on n'y vit goutte (1).

## XCIX

## LA BORAH DE BAYAMIE (2)

*Tribu : Nungahburrah.*

D'une tribu à l'autre le mot d'ordre avait passé : le temps étant beau, qu'il fallait organiser une grande cérémonie intertribale. Le lieu de réunion choisi fut Gugurewon. Les vieillards se dirent à voix basse que l'occasion était bonne pour une *borah* (3). Mais les femmes n'en devaient rien savoir.

Le vieux *Bayamie*, qui était un grand magicien, dit qu'il emmènerait ses deux fils *Ghindahindahmuie* et *Bumahumaknowie*. Car le moment était venu d'en faire de jeunes hommes ayant droit à prendre femme, à manger de la viande d'émou et à apprendre l'art du guerrier.

(1) Dans cette variante l'idée de mettre le feu à l'arbre est attribuée à *Bayamie*; mais ceci est peut-être aussi une adjonction soit de Ridley ou de Honery, soit du narrateur indigène désireux de plaire aux missionnaires; car dans la variante recueillie dans la même région (bassin de la rivière Barwan), par madame K.-L. Parker, il n'est point question de *Bayamie* (cf. la légende n° XLIII) lequel d'ailleurs n'est là qu'un magicien réputé plus puissant que les autres. En comparant les deux versions on est porté à regarder celle qu'ont rapportée Honery et Ridley comme un résumé déformé de celle recueillie par madame K.-L. Parker.

(2) K.-Langloh Parker, *Austr. Leg. Tales*, p. 94-105.

(3) C'est le nom donné par un certain nombre de tribus méridionales à l'ensemble des cérémonies d'initiation; cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 593-595.

Chaque tribu, en arrivant à Gugurewon, choisit sa place sur la colline qui encerclait la petite plaine où devait avoir lieu la cérémonie. Les *Wähn* (corbeaux) s'établirent en un point, les *Dummerh* (pigeons) en un autre, les *Mahthi* (chiens) en un autre et ainsi de suite. De même *Bayamie* et sa tribu les *Bayahmul* (cygnes noirs), puis les *Ubun* (lézards à langue bleue) (1), et bien d'autres chefs et leurs tribus, tous dressèrent leur camp en des lieux différents (2).

Quand tous furent arrivés, il y eut des centaines et des centaines de personnes rassemblées. Variées furent les cérémonies, chaque tribu se piquant d'exceller par la fantaisie des peintures corporelles et par l'originalité des chants et des danses. Les jours se passèrent à chasser et à festoyer, les nuits à danser et à chanter cérémoniellement. On se faisait des cadeaux. On échangeait un panier contre un boumerang. On donnait des jeunes filles à de vieux guerriers, des vieilles femmes à de tout jeunes hommes. On promettait des filles encore à naître à des vieillards; on fiançait des enfants à la mamelle à des adultes (3). Variés et multiples furent les accords. Et rien ne se faisait jamais sans l'avis des magiciens (4).

(1) On voit que ces groupes (appelés à tort *tribus* par madame K.-L. Parker) portent un nom animal; ce sont des groupes totémiques (cf. la légende n° LXXVI).

(2) La place des divers groupements, tant des groupes totémiques que des classes et des tribus proprement dites, est dans toutes les cérémonies australiennes déterminée par des règles précises. (Voir *Nat. Tr.*, p. 275-277; *North. Tr.*, p. 96. Cf. encore Howitt, *S. E. Tr.*, p. 773-777, pour les règles de localisation des différentes huttes dans chaque camp).

(3) C'est là en effet une coutume australienne répandue. (Cf. Howitt, *S. E. Tr.*, p. 197-198, 216, 249, etc.)

(4) Ce rôle politique et social n'est attribué aux magiciens que dans quelques tribus du sud; les autres tribus du sud et du sud-est reconnaissent des chefs parfois héréditaires qui peuvent, par surcroît, être magiciens; et dans les tribus centrales et septentrionales le gouvernement appartient aux vieillards (*alatxnja*, *oknirabata*, etc.) réunis en conseil ou délibérant par petits groupes. Sur les grandes lignes de l'évolution de la

Plusieurs jours s'étant écoulés ainsi, les magiciens dirent aux tribus que le moment était venu de commencer la *borah*. Mais pour que la chose restât ignorée des femmes, chaque matin les hommes partiraient du camp comme pour aller à la chasse et prépareraient en grand secret l'emplacement où se tiendrait la *borah*.

Ainsi firent les hommes. En un endroit dans la brousse on arracha circulairement les herbes. On éleva tout autour un remblai de terre. On traça un sentier à travers les buissons. Et de chaque côté du sentier, on éleva aussi un remblai.

Ces préparatifs terminés, on donna le soir une grande cérémonie. Tout à coup, l'un des vieux magiciens se leva et s'en alla comme fatigué. Il s'en alla dans son camp. Mais un autre vieux magicien le suivit. Et tous deux commencèrent à se battre.

L'attention de tous était fixée sur les deux magiciens qui se battaient.

Soudain de la brousse vint un bruit étrange, un sifflement, un bourdonnement. Et les femmes et les enfants tressautèrent, connaissant que c'était la voix des Esprits venus pour assister à la transformation des jeunes gens en hommes initiés. En réalité, quiconque n'aurait pas eu en soi-même la terreur des Esprits, eût reconnu le bruit produit par un morceau de bois ovale fixé au bout d'un lien et qu'on faisait tournoyer sans arrêt (1).

Comme le bruit continuait, les femmes dirent d'une voix d'épouvante : « C'est *Gurraymy*, l'Esprit de la *borah* » ; et elles serrèrent contre elles leurs enfants. Les jeunes garçons dirent : « C'est *Gayandy* » ; et leurs yeux s'agrandirent de terreur. « *Gayandy* », dirent les garçons, et

royauté religieuse et politique, voir un livre récent de J. G. Frazer, *Lectures on the early history of Kingship*, (Londres, 1905).

(1) Il s'agit du rhombe. (Voir le chap. VII de l'*Introduction*.)

c'est l'Esprit de la *borah*; mais les femmes ne peuvent prononcer ce nom. Seuls les hommes et les garçons en ont le droit. Car tout ce qui concerne les mystères de la *borah* est taboué pour les oreilles, les yeux et la langue des femmes.

Le lendemain, on leva les camps. On les disposa à l'intérieur du grand cercle préparé dans la brousse. Cela se fit avec quelque cérémonie. L'après-midi, avant la levée du camp, les hommes s'en allèrent dans la brousse. Et au moment où le soleil se couchait, on put les voir suivre à la file le sentier limité par les deux remblais. Chaque homme tenait d'une main une torche et de l'autre une baguette verte. Ils s'assemblèrent au centre du cercle et ce fut le moment pour les femmes et les enfants d'abandonner les camps et de se diriger vers le lieu sacré. Là, on fit les camps, on prépara le repas, et on représenta une cérémonie comme les soirs d'avant, jusqu'à une certaine phase.

Et avant qu'on n'en fût arrivé à cette phase, *Bayamie*, le plus grand de tous les magiciens présents, *Bayamie* montra sa puissance (1).

Or, tous les jours précédents, les *Mahthi* s'étaient mal conduits à l'égard des sages. Loin d'écouter en silence et avec le respect qui se doit, les avis des magiciens, loin d'observer leurs actes pour en tirer exemple, les *Mahthi* sans cesse avaient causé et ri et s'étaient divertis comme si les tribus ne s'étaient point réunies là pour accomplir leurs cérémonies les plus saintes. A bien des reprises les magiciens leur avaient, avec autorité, ordonné le silence. Mais point n'avaient fait d'effet les remontrances; gaie-ment causaient et riaient les *Mahthi*.

(1) Ici commence une légende étiologique destinée à expliquer l'origine et les mœurs des chiens.

Alors *Bayamie*, le plus puissant et le plus fameux des magiciens, se leva. Et s'avancant vers le camp des *Mahthi*, il parla d'une voix terrible :

« Moi, *Bayamie*, que toutes les tribus honorent, moi *Bayamie*, je vous ai par trois fois, ô *Mahthi*, ordonné de cesser vos rires et vos cris. Vous n'en avez pas tenu compte. A ma voix s'adjoignirent celles des magiciens des autres tribus. Vous n'en avez pas tenu compte. Croyez-vous donc que les magiciens rendront hommes les jeunes garçons de votre tribu si vous dédaignez leurs ordres? Non, ils ne le feront pas, je vous le dis. Nul *Mahthi* ne parlera comme parlent les hommes. Vous voulez faire du bruit; vous voulez être une tribu bruyante et qui trouble les hommes, une tribu qui s'agite quand des étrangers sont dans le camp; une tribu qui méconnaît les choses sacrées! Soit! Vous et vos descendants, vous serez toujours bruyants; mais ce bruit ne sera pas celui de la parole ou du rire. Ce sera le bruit de l'aboiement et du hurlement. Et toutes les fois qu'un *Mahthi* parlera, malheur à celui qui l'entendra : celui-là sera changé en pierre! »

Et quand les *Mahthi* ouvrirent la bouche pour rire et se moquer, ils virent que *Bayamie* avait prononcé des paroles véridiques. Ils ne purent qu'aboyer et hurler. Ils avaient perdu la parole et le rire. Et quand ils connurent cette perte, un regard de prière et de regret vint en leurs yeux, regard qui est celui de leurs descendants, les Chiens.

L'admiration et la terreur régnèrent dans les camps comme ils virent *Bayamie* revenir.

Quand (1) *Bayamie* fut de nouveau assis à sa place, il demanda aux femmes :

(1) Ici commence une légende étiologique destinée à expliquer : 1° l'origine d'une certaine colline où les indigènes s'approvisionnent de pierres à écraser les graines ; 2° l'origine et le cri des pigeons.

— Pourquoi n'écrasez-vous pas les graines de *dounburr*? » (1) Et les femmes répondirent :

— Nos *dayourl* (2) s'en sont allées. Nous ne savons où elles sont.

— Vous mentez, dit *Bayamie*. Vous les avez prêtées aux *Dummerh* qui viennent sans cesse vous les emprunter. Et pourtant je vous avais défendu de les prêter.

— Non, *Bayamie*, nous ne les avons pas prêtées.

— Allez au camp des *Dummerh*, et réclamez vos *dayourls*. » Les femmes n'osèrent désobéir, de crainte de subir le sort des *Mahthi*. Or elles savaient n'avoir pas prêté leurs *dayourl* aux *Dummerh*. Elles allèrent de camp en camp, demandant qu'on leur prêtât des *dayourl*. Mais partout la réponse fut la même : les pierres à écraser les graines s'en étaient allées nul ne savait où. Les *Dummerh* avaient demandé à les emprunter ; chacun avait refusé ; et pourtant les pierres s'en étaient allées.

Et comme les femmes continuaient leurs recherches, elles entendirent des mots étranges, comme des cris d'Esprits, des sons comme *oum oum oum oum* dits à voix basse. Ces sons résonnaient là-haut au sommet des arbres ou très bas parmi les herbes ; il semblait que les Esprits fussent partout. Les femmes éteignirent plus fortement leurs torches et dirent : « Retournons. Ce sont les *Wondah* (3) qui crient ! » Et vite, vite, elles revinrent aux camps, toujours entendant les cris de *oum oum oum oum* des *Wondah*.

Elles dirent à *Bayamie* que toutes les tribus avaient perdu leurs *dayourl* et que les *Wondah* étaient là. Et

(1) C'est une sorte de graine comestible.

(2) C'est une pierre plate sur laquelle on écrase les graines comestibles pour en faire une sorte de galette.

(3) Les *wondah* sont des puissances surnaturelles, parfois esprits des morts.

comme elles parlaient, les *oum oum oum oum* se rapprochèrent.

Les femmes se blottirent l'une contre l'autre. Mais *Bayamie* jeta une torche vers l'endroit d'où venaient les sons. Et quand la torche tomba, des étincelles jaillirent. On ne vit personne. Mais chose plus étrange que tout, on vit deux pierres à écraser les graines, sans que personne ne les mût. A mesure que les *dayourl* s'approchaient, les *oum, oum, oum, oum* devenaient plus forts, de sorte que l'air semblait plein d'Esprits invisibles. Alors *Bayamie* connut qu'en effet les *Wondah* étaient là. Il éteignit lui aussi plus fortement sa torche et s'en fut à son camp.

Au matin on vit que non seulement tous les *dayourl* s'en étaient allés, mais qu'aussi les *Dummerh* avaient abandonné leur camp. Comme personne ne voulait leur prêter de pierres, les *Dummerh* avaient dit : « Nous ne pouvons écraser de graines de *dounburr*, à moins que les *Wondah* ne nous apportent des pierres. » A peine avaient-ils prononcé ces paroles qu'ils virent un *dayourl* s'avancer vers eux. Ils pensèrent d'abord que c'était leur propre puissance qui faisait qu'un souhait à peine formulé se trouvait exaucé (1). Mais comme une pierre après l'autre s'avançait vers le camp, y passait puis s'en allait, et comme partout résonnaient des *oum, oum, oum, oum*, ils reconnurent que c'était là l'œuvre des *Wondah*. Et l'idée leur vint qu'ils devaient suivre les pierres, sans quoi ils mécontenteraient les Esprits, les Esprits qui avaient transporté les pierres à travers le camp.

Ils rassemblèrent aussitôt leurs biens et suivirent les *dayourl* qui s'étaient fait un chemin à travers la brousse,

(1) Cette hypothèse des *dummerh* montre nettement la croyance à l'existence d'une puissance (*mana, churinga*, etc. ; voir chap. VIII de l'*Introduction*) différente de celle que possèdent les Esprits. L'idée dynamiste pure coexiste avec l'idée animiste.

de Gugurewon jusqu'à Girrahwin où, quand les eaux sont hautes, il y eut depuis une rivière. De Girrahwin les pierres s'en furent à Dirangibirrah et les *Dummerh* à leur suite. Là les *dayourl* s'empilèrent d'eux-mêmes et firent une montagne, où, depuis, les Noirs vont s'approvisionner de bonnes pierres à écraser les graines. Quant aux *Dummerh*, ils se changèrent en pigeons qui crient, comme les Esprits, *oum, oum, oum, oum*.

Une autre merveille (1) eut lieu au cours de cette grande *borah*. Une tribu appelée *Ubun* était campée à quelque distance des autres tribus. Chaque fois qu'un étranger s'approchait de leur camp, le chef des *Ubun* venait à lui et lançait sur lui une lumière qui le tuait aussitôt (2).

Personne ne savait quelle était cette lumière qui portait ainsi la mort en ses rayons. Enfin un membre de la tribu des *Wähn* dit :

« Je vais prendre mon plus grand bouclier et voir ce que cela veut dire. Vous autres, ne me suivez pas de trop près. Car bien que j'aie mon idée pour échapper à cette lumière meurtrière, vous, je ne pourrais vous sauver. »

Le *Wähn* s'avança donc vers le camp des *Ubun*. Et comme leur chef s'apprêtait à lancer vers lui sa lumière, il se couvrit de son grand bouclier et cria fortement de sa voix caverneuse : « *wäh, wäh, wäh, wäh*. » L'*Ubun* eut si peur, qu'il laissa tomber sa lumière et dit :

« Qu'y a-t-il ? Tu m'as terrifié. Je ne savais qui tu es. J'aurais pu te blesser, ce que je n'aurais voulu, car les *Wähn* sont mes amis. »

« Je ne puis rester en ce moment, dit le *Wähn*. Il faut

(1) Ici commence une légende étiologique destinée à expliquer sinon l'origine des corbeaux, du moins celle de leur cri.

(2) On dirait qu'il s'agit de fusils. En ce cas les *Ubun* (mot qui désigne le lézard à langue bleue) seraient des Blancs. Mais peut-être les *Nungah-burrah* associent-ils cette espèce de lézard à l'éclair.

que je m'en retourne à mon camp. J'y ai oublié quelque chose que je veux te montrer. Je reviens à l'instant. »

Ayant dit, le *Wähn* courut au plus vite chercher son *bundie*. Il était de retour avant que l'*Ubun* ne se fût aperçu de son départ. Il revint, et passant derrière lui, il lui donna un tel coup de massue qu'il l'étendit raide mort. Les victimes de la lumière étaient vengées. Alors, criant triomphalement : *wäh, wäh, wäh, wäh*, il revint vers les siens leur raconter sa prouesse (1).

Cette même nuit, la première de la *borah*, toutes les femmes apparentées aux novices dansèrent jusqu'au jour. Vers la fin de la nuit, les jeunes femmes furent parquées dans des huttes en branchages construites d'avance contre le remblai circulaire. Les vieilles femmes restèrent [avec les hommes.]

Alors il fut ordonné aux hommes qui avaient charge chacun d'un novice d'être prêts à remplir leur fonction. Un signal fut donné. Et chaque homme chargea sur ses épaules un novice; et tous firent le tour du cercle en dansant (2). Les vieilles femmes furent appelées. Elles vinrent et dirent adieu aux novices. Puis elles durent rejoindre les jeunes femmes sous les huttes de branchages. Cinq hommes montèrent la garde, faisant attention à ce que les branches fussent bien rapprochées de manière à ce qu'il fût impossible aux femmes de voir quoi que ce fût.

Une fois les femmes soigneusement parquées sous les branches, les hommes avec leur charge s'enfoncèrent rapi-

(1) Il est certain que ces trois légendes étiologiques sont une intercalation postérieure; car elles sont directement contredites par la fin du récit, qui donne une autre origine à ces espèces animales.

(2) Il ne s'agit pas d'une danse dans le sens que nous donnons à ce mot, mais d'une manière spéciale de marcher qui consiste à remonter à chaque pas le genou le plus haut possible; voir les illustrations des deux volumes de Spencer et Gillen, ainsi que les descriptions qu'ils donnent de ces danses et celles que donne M. Howitt.

dement, par le sentier, au cœur de la brousse. Ils furent bientôt hors de vue. Alors les cinq hommes de garde abatirent les branchages, et donnèrent la liberté aux femmes qui revinrent à leurs camps.

Et quel que pût être le désir des femmes de savoir comment on initiait à la virilité les garçons, elles ne posèrent point de questions. Nul ne leur eût répondu. Quelques mois après, elles verraient leurs enfants revenir avec une incisive de moins (1), avec des cicatrices partout sur le corps. Elles savaient que durant toute cette période de réclusion, il était strictement interdit aux garçons de voir visage féminin. Mais là s'arrêtait, et devait toujours s'arrêter leur savoir.

Le lendemain les tribus se mirent en route vers l'endroit où devait se tenir, quatre jours plus tard, la petite borah, à dix ou douze milles du premier cercle sacré.

Là aussi (2) on éclaircit dans la brousse un emplacement circulaire. Mais le remblai est fait non de terre, mais avec des herbes. Les tribus s'y établissent ensemble et commencent une cérémonie. Les jeunes femmes sont envoyées se coucher de bonne heure. Les vieilles restent jusque vers le matin. On leur apporte les jeunes garçons. Elles leur disent de nouveau adieu. Et les hommes qui en avaient la charge les emportent de nouveau. Ils s'en vont tous ensemble, mais se séparent à un endroit donné. Chaque homme s'en va seul avec son garçon. Tous deux vivent dans l'isolement pendant six mois au moins, sans que l'enfant ait le droit de voir sa mère. Au bout de six mois ils reviennent dans leur tribu. Mais pendant longtemps encore ils ne peuvent parler à leur mère; et si elle

(1) C'est le procédé d'initiation ordinairement pratiqué par les tribus méridionales. (Voir la note de la légende n° LXXXII.)

(2) Le narrateur parle ici au présent; il décrit comment les choses se passent d'ordinaire.

s'approche, ils se sauvent, jusqu'à ce que peu à peu cette situation étrange s'atténue (1).

Or à cette petite *borah* de *Bayamie* les tribus ne virent pas les garçons. Car au moment où l'on pliait bagage, *Millindulunubbah*, la veuve, s'avança en criant :

« Vous tous, vous m'avez abandonnée, pauvre veuve, avec mes nombreux enfants. Il m'a fallu venir seule. Comment les petites jambes de mes enfants auraient-elles pu vous suivre ? Mon dos peut-il porter plus qu'un bébé (2) ? Ai-je plus de deux bras, plus d'un dos ? Comment donc aurais-je pu marcher vite avec tant d'enfants ? Pourtant nul d'entre vous ne fit halte pour m'aider. Et quand vous quittiez les puits naturels, il n'y restait goutte. Fatigués, altérés, quand nous arrivions au puits, et que mes enfants me demandaient à boire, que pouvais-je leur donner ? De la vase, oui, de la vase ! Et rien d'autre. Alors il nous fallait nous traîner jusqu'au puits suivant. Et qu'y trouvions-nous, mouvant nos yeux en quête d'eau ? De la vase, oui, de la vase ! Et rien d'autre. D'un creux d'eau à l'autre, d'une vase à l'autre, un enfant après l'autre tomba sur le sable et mourut, mourut de soif, mourut pour la goutte d'eau que moi, leur mère, je n'avais pu leur donner. »

Comme elle parlait, une femme au plus vite vint à elle avec un *wirrie* (3) plein d'eau.

« Trop tard, dit-elle, trop tard. Pourquoi une mère vivrait-elle quand tous ses enfants sont morts (4) ? »

(1) Ce tabou est général dans toute l'Australie ; d'ailleurs il ne s'applique pas seulement à la mère vraie, mais à toutes les femmes qui ont droit à ce nom, par suite de leur degré de parenté avec le nouvel initié. (Voir les notes des légendes n<sup>os</sup> LXIX et LXXIII.)

(2) C'est la raison pour laquelle les Australiens tuent tout enfant né avant que le précédent ait au moins deux ans.

(3) C'est une sorte de récipient, en forme de barque ou de van. (Voir la note de la légende XLIV.)

(4) Il ne faudrait pas croire ici à un développement littéraire. L'amour des Australiens pour leurs enfants a été décrit par bien des observateurs

Et gémissante, elle s'étendit à terre. Mais l'eau fraîche humecta ses lèvres parcheminées, adoucit sa langue enflée. Elle fit un effort, le dernier. Elle se dressa sur ses pieds ; et montrant de ses mains les camps des tribus elle cria :

« Vous étiez pressés de venir ici. Ici vous resterez. *Gougoulgouyyah, gougoulgouyyah !* Changez-vous en arbres ! Changez-vous en arbres ! »

Puis elle retomba en arrière, morte.

Et comme elle tombait, les tribus massées auprès du remblai circulaire, prêtes à partir, et qu'avait montrées ses mains, devinrent des arbres. Et ces arbres sont encore là.

Et celles d'entre les tribus qui étaient à l'arrière-plan, se changèrent en l'animal dont elles portaient le nom. Les *Mahthi* hurlants devinrent des chiens (1) ; les *Bayahmul*, des cygnes noirs ; les *Wähn*, des corbeaux, et ainsi des autres.

Et si vous allez à cet endroit où fut tenue la grande *borah*, vous verrez des arbres longs et décharnés, à la sombre couleur répugnante ; et leurs branches s'agitent lugubrement vers le lac qui recouvre l'emplacement sacré. On nomme ces lieux Gougourewon, c'est-à-dire « Endroit des arbres ». Les rives du lac sont encore par places encerclées par les remblais de la *borah* (2). Et là se réunissent en grandes troupes les oiseaux qui portent le nom des tribus de jadis : les *Bayahmul* (cygnes noirs) qui nagent orgueil-

jamais ils ne les frappent ni ne les rudoient. Les seuls cas de cruauté se constatent pendant les cérémonies d'initiation ; mais à ce moment il s'agit déjà d'adolescents, dont d'ailleurs la sensibilité n'est certainement pas comparable à celle d'adolescents blancs.

(1) Cette partie de la légende contredit l'explication proposée plus haut et montre que le récit recueilli par madame K.-Langloh Parker est une combinaison de plusieurs thèmes d'abord indépendants.

(2) Ainsi toute l'histoire de la *borah* de *Bayamie* tend à expliquer les collines qui entourent le lac.

leusement, les pélicans leurs rivaux, les canards, et bien d'autres, trop nombreux pour être énumérés. Les *Uburn* (lézards à langue bleue) se glissent parmi les herbes. Parfois l'on entend les *oum, oum, oum, oum* des *Dummerh* (pigeons) ou les *gougoulgouyyah, gougoulgouyyah* de l'oiseau *Millindulunubbah*. En réponse les lugubres arbres *bolah* se mettent à gémir et les arbres *bibbil* font bruire leurs branches. Et chaque arbre se met à parler. Et les rives du lac s'attristent des échos du passé!

Seuls les hommes et les novices qui s'étaient rassemblés à l'endroit fixé pour la petite *borah* échappèrent à la métamorphose. Longtemps ils attendirent les tribus, qui jamais ne vinrent.

Enfin *Bayamie* parla : « Sûrement, de puissants ennemis ont tué nos apparentés et nul n'a pu s'échapper pour nous apprendre leur sort (1). Peut-être même ces ennemis sont-ils à notre poursuite. Allons-nous-en vers de lointaines contrées. »

Ils marchèrent au plus vite vers Nundu. Et (2) les accompagnait en courant une vieille chienne appartenant à *Bayamie*. Elle eût préféré, plutôt que de tant courir, s'étendre sur le bord du sentier. Mais *Bayamie*, ne voulant pas la perdre, la chassait devant lui. Quand ils parvinrent aux sources de Nundu, la chienne se glissa sous un buisson. Et là elle mit bas sa portée de chiots.

Or, nul homme n'avait encore vu des chiots comme ceux-là : un corps de chien, une tête de porc, la force et la bravoure des puissances malfaisantes. Quiconque rencontre un de ces chiots dans les fourrés de Nundu est

(1) L'oubli par *Bayamie* lui-même du sort qu'il infligea aux *Wahthi* prouve une fois de plus que la légende est une combinaison de thèmes primitivement indépendants.

(2) Ici commence une nouvelle légende étiologique destinée à expliquer l'origine de certains êtres fantastiques qui vivent à Nundu et qu'on nomme *Earmunân*.

perdu. *Bayamie* lui-même jamais n'osa s'approcher des petits de sa chienne.

Or *Bayamie*, le plus puissant des magiciens, vit toujours. Mais nul ne doit voir son visage. Quiconque le voit, meurt. Et seul en des fourrés épais, sur l'une des collines de Nundu, vit le vieux *Bayamie*, le plus puissant des magiciens (1).

## C

### LA FEMME-PERROQUET ET LA FEMME-SERPENT-D'EAU (2)

*Tribu: Kokowarra.*

Deux femmes, un perroquet et un serpent d'eau, étaient assises au bord de l'eau, fort mécontentes : car elles en avaient assez de leurs maris, deux grandes anguilles, et désiraient en changer. Entendant leurs sollicitations, un grand aigle-faucon prit sur lui toute la responsabilité de répondre à leurs désirs (3). Quelque temps après, chacune de ces femmes mit au monde un garçon qui fut apporté au camp de l'aigle-faucon afin que, comme un bon père, il leur fit des caresses. Mais quand il les eût vus et remar-

(1) Cette opinion sur la demeure de *Bayamie* diffère de celle qu'ont toutes les autres tribus à ce sujet. (Voir le commencement de la légende n° LXV.)

(2) E. W. Roth, *Sup. Mag. Med.*, p. 13-14; cf. une variante, p. 14-15.

(3) Ce récit est principalement une légende explicative des mœurs de certains animaux ; mais peut-être a-t-il un sens plus profond ; car les femmes semblent appartenir aux groupes totémiques Perroquet et Serpent d'eau, et les hommes aux groupes totémiques Anguille et Aigle-Faucon, mais ne pas être à proprement parler des bêtes ; leurs petits sont appelés dans le texte *picaninny*, mot qui désigne les Noirs dans le jargon anglo-australien.

qué leur constitution hybride, il ne put s'empêcher de s'écrier : « Petit gosse ne pas m'appartenir. » Mais malgré les questions qu'il posa à tous ses amis, il ne parvint pas à savoir qui avait eu affaire à ses deux femmes. C'est pourquoi il les envoya chercher des ignames ; et pendant leur absence, il emmena les deux garçons soi-disant pour chasser l'opossum. Etant parvenu auprès d'un arbre comme il en cherchait un, et qui était assez creux, il dit aux jeunes garçons d'y grimper et de s'y introduire par un trou qui se trouvait à une grande hauteur. Dès qu'ils eurent disparu, il fit avec son tomahawk un trou au pied de l'arbre, le remplit d'herbes, y mit le feu et rôtit les deux garçons jusqu'à ce qu'ils fussent morts. Afin d'éloigner de lui les soupçons, il leur bourra le corps de petits oignons pour leur donner l'apparence de petits opossums ; puis il les mit dans des sacs et les suspendit à une branche, à l'écart. Or leurs mères étaient revenues ; et comme elles demandaient à l'aigle-faucon où se trouvaient les garçons, il leur dit qu'ils jouaient parmi les arbres avec leurs javelots d'herbe. Le perroquet et le serpent s'en allèrent à leur recherche et trouvèrent bientôt avec douleur ce qui restait de leur progéniture. Mais elles se vengèrent la même nuit : elles préparèrent à l'aigle un grand nid de feuilles et de branches et, dès qu'il s'y fut endormi, elles y mirent le feu. Puis le serpent s'en fut dans l'eau pour y vivre désormais, n'en sortant le nez que pour écouter les nouvelles que lui apporte le perroquet qui va toujours de creux en creux d'arbre dans l'espoir d'y trouver des fragments de ses enfants.

## CI

## BUNJIL, SA FAMILLE ET SON COUTEAU (1)

*Tribu : Wawaurong.*

*Bunjil* (2) fit la terre et tout ce qui se trouve sur elle.

Il avait deux femmes. Il donna l'une d'elles à son frère *Buerrgoen* (3).

Il avait deux fils, *Tajer* et *Tarrnnin*, qu'il envoyait souvent anéantir les hommes méchants et les femmes méchantes qui avaient tué et mangé des Noirs.

*Buerrgoen*, le frère de *Bunjil*, était très sauvage. Bien que *Bunjil* lui eût donné une de ses femmes, *Buerrgoen* n'était pas content.

*Bunjil* avait un couteau. Il avait aussi un outil appelé *berrang*, avec lequel il pouvait ouvrir toutes choses et de

(1) Brough Smith, *Abor. Vict.*, t. 1, p. 423.

(2) Sur *Bunjil*, voir la note de la légende n° CIII.

(3) Sur *Buerrgoen*, voir la légende n° XI. Le frère de *Bunjil* est nommé *Pallyyan* dans la légende suivante et *Djurt* par les *Wotjoballuk* (Howitt, *S. E. Tr.*, p. 489), nom qui est celui d'un des six fils que les *Wurunjerri* attribuent à *Bunjil*. Voici le tableau de M. Howitt (*S. E. Tr.*, p. 428) :

<i>Tadjeri</i>	Achernar	Phascologale à grosse queue.
<i>Turnung</i>	?	chauve-souris.
<i>Yukope</i>	$\alpha$ de la Croix	perroquet vert.
<i>Dantun</i>	$\beta$ de la Croix	perruche bleue des montagnes.
<i>Thara</i>	$\alpha$ du Centaure	faucon des marais.
<i>Jurt-jurt</i>	$\beta$ du Centaure	émouchet nankin,

*Bunjil* lui-même étant Altair et son frère *Nurong* étant Antares. *Tadjeri*, *Turnung*, etc., sont en même temps des noms de groupes totémiques *wurunjerri* ; enfin à chaque catégorie correspond un doigt déterminé, *Tadjeri* étant le petit doigt de la main gauche, *Jurt-jurt* le pouce de la main droite, etc. C'est là un cas intéressant de classification des êtres et des choses suivant des catégories essentiellement différentes des nôtres. Voir, pour d'autres cas, la note de la légende n° XXIV.

telle manière qu'il était impossible pour qui que ce fût de savoir comment et si vraiment cela avait été ouvert. Personne ne pouvait voir l'ouverture qu'il avait faite.

## CII

## PUNDJEL, SA FAMILLE ET SON COUTEAU (1)

*Tribu : Bussurong.*

*Pundjel* fit toutes choses, mais il ne fit pas de femmes.

*Pundjel* a une femme appelée *Boiboi* dont il n'avait jamais vu la figure. Pourtant il a un fils qui s'appelle *Binbeal* et un frère appelé *Pallyyan* (2).

*Pundjel* porte toujours un grand couteau ; et quand il eut fait la terre (*beek*), il la parcourut tout entière, y faisant des entailles en maints endroits ; et c'est ainsi qu'il fit les criques et les cours d'eau, les montagnes et les vallées.

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 423.

(2) On a vu (cf. la légende n° XIII) que *Pallyyan* (*palina*, la chauve-souris) créa les femmes. *Binbeal*, c'est le nom de l'arc-en-ciel ; il a pour femme le second arc-en-ciel qu'on distingue souvent au-dessous du premier. Quant aux deux femmes de *Bunjil*, c'étaient suivant les *Wotjobaluk* (Howitt, *S. E. Tr.*, p. 489), les *Kulin* (*ib.*, p. 491) et les *Wurunjerri* (*ib.* p. 129), des *ganawarra*, c'est-à-dire des cygnes noirs.

## CIII

## BUNDJEL, LA CORNEILLE ET LE GEAI (1)

*Tribu de la rivière Yarra.*

*Bundjel* fut le premier homme. Il fit toutes choses. Et le second homme fut *Karwien* (2), que *Bundjel* avait fait également, ainsi que les deux femmes de *Karwien*. Mais *Bundjel* ne se fit pas de femme pour son propre usage : et après quelque temps il eut désir des femmes de *Karwien*.

*Karwien* surveillait sérieusement ses femmes, et prenait garde que *Bundjel* n'en pût approcher. Mais *Bundjel* fut assez adroit pour voler les deux femmes pendant la nuit ; et il les emmena. *Karwien* prit des javelots et se mit à la poursuite de *Bundjel*, mais ne put le trouver non plus que ses femmes.

Peu de temps après *Bundjel* revint, ramenant les deux femmes. Il proposa à *Karwien* de combattre avec lui le lendemain, sous condition que les femmes appartiendraient au vainqueur. *Karwien* y consentit. Mais il avait combiné un autre plan. Et voici quel était ce plan : faire un *corroborie* (cérémonie).

Donc *Karwien* pria *Waung* (le corbeau) de lui faire un *corroborie*. Il y vint beaucoup de corbeaux ; ils firent un grand feu et chantèrent :

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 425-427.

(2) Nom indigène de la corneille suivant Brough-Smyth, et du héron bleu suivant Howitt, *S. E. Tr.*, p. 486.

*Mene-nar-in-gee*  
*Targo Barra Targo*  
*Burra mene long-go*  
*Wah ! (1)*

Pendant qu'ils chantaient ainsi, *Bundjel* dansait. Alors *Karwien* prit un javelot et le lui lança ; et il le blessa légèrement à la jambe, mais non de telle manière que la blessure fût grave.

Mais *Bundjel* se mit pourtant fort en colère. Il prit un javelot et le lança à *Karwien*. Il lança si bien ce javelot qu'il traversa l'articulation du talon de *Karwien*. Et *Karwien* ne put plus marcher. Il tomba malade. Il devint décharné comme un squelette. Après quoi *Bundjel* fit de *Karwien* une corneille et depuis ce temps-là la corneille s'est appelée *Karwien*. *Bundjel* était vainqueur. Les deux femmes lui appartinrent et il eut beaucoup d'enfants.

Après cela *Ballen-ballen* (le geai), qui en ce temps-là était un homme et qui avait beaucoup de sacs remplis de vent, s'étant mis en colère, ouvrit ses sacs et fit un tel vent que *Bundjel* et presque toute sa famille furent transportés dans le ciel (2).

(1) La traduction de ce chant n'est pas donnée par Brough-Smyth. *Wah* semble être l'imitation du cri du corbeau ; c'est en tout cas le cri rituel, pendant les cérémonies, dans un grand nombre de tribus.

(2) Voir sur *Bunjil* (écrit aussi *Bundjel*, *Pundjel*, etc.), les légendes nos X, XIII, XL, XLIX, LV, LXIII, CI et CII. La nature réelle de cet être surnaturel est difficile à déterminer. Dans les légendes, son rôle est celui d'un créateur inhabile et parfois d'un sire assez ridicule. On le voit en lutte avec des êtres qui sont autant hommes qu'animaux et qui rentrent dans la catégorie des *muk-kurnai* (cf. la note de la légende n° LXI). Pourtant, comme le remarque M. Howitt (*S. E. Tr.*, p. 492), *Bunjil* est toujours dans les légendes un être humain et jamais un demi-animal ni un animal, alors que son nom signifie aigle-faucon. Dans le détail, l'idée que se font les diverses tribus (*Wotjobaluk*, *Mukjarawaint*, *Kulin*, *Woëworung*, etc.), de *Bunjil* varie assez, bien que toutes placent sa demeure dans le pays céleste où il se rendit (ou fut transporté) après avoir joué à leur égard le rôle d'un héros civilisateur. Toutes aussi s'accordent à lui reconnaître une famille, soit animale, soit stellaire (cf. les notes des deux légendes précédentes). Avec le sens d'aigle-faucon, *Bunjil* est un nom de classe ma-

## CIV

## ORIGINE DE LA MORT (1)

*Tribus du Murray.*

Le premier homme et la première femme avaient reçu l'ordre de ne pas s'approcher d'un certain arbre où vivait une chauve-souris. Cette chauve-souris, il ne fallait pas la déranger. Un jour cependant, la femme, en ramassant du bois à brûler, s'approcha de l'arbre où vivait la chauve-souris. Celle-ci s'envola. De là vient la mort. Depuis, beaucoup d'indigènes moururent (2).

trimoniales chez les Wurunjerri, l'autre classe étant nommée *Waang*, c'est-à-dire corbeau; et le corbeau joue en effet un rôle important dans plusieurs légendes du Sud et du Sud-Est. (Voir sur ces noms de classes la légende n° LXXV). Par contre les Kurnai, qui nomment *Daramulun* et *Mungan-gaua* les Etres surnaturels qui résident au ciel ne donnent au mot *bunjil* qu'un sens vague et le préfixent à des noms propres : ainsi M. Howitt ayant passé en canot des rapides (*guyergun*) dangereux fut nommé par les Kurnai *Bunjil-guyergun* (*S. E. Tr.*, p. 738-739); *bunjil* équivaldrait donc à peu près ici à notre *Monsieur*. (Cf. encore la légende n° LXI.)

(1) Brough-Smyth, *Abor. Vict.*, t. I, p. 428, d'après H. Bulmer.

(2) Autrement dit, la mort fut la conséquence de la rupture d'un tabou. C'est là un élément que cette légende a en commun, non seulement avec la légende biblique, mais aussi avec bien d'autres légendes étiologiques de la mort. A cela se réduit la ressemblance des deux récits. M. Bulmer tenait le sien d'un indigène qu'il jugeait incapable d'inventer quoi que ce fût, et pour cette raison le regardait comme une adaptation du récit de la Genèse. Brough-Smyth cependant le tient pour original : « Sûrement, dit-il, il a fallu inventer une cause, et pourquoi pas celle-là? » Sans doute, mais pourquoi justement celle-là? Parce que la chauve-souris est en relation, probablement totémique, avec le groupe du Murray (non spécifié) qui inventa la légende recueillie par J. Bulmer, et que l'animal était protégé par des tabous à sanction extranaturelle et immédiate. Le lieu de résidence des totems participe de la sainteté de ceux-ci ainsi que le prouvent par exemple les tabous de même ordre que celui de la légende ci-dessus énumérés dans la note de la légende n° XXV et que ceux qui sont attachés à l'arbre *nanja* (cf. la note de la légende n° LXXVII).

## CV

## ORIGINE DE LA MORT (1)

*Tribu : Wotjobaluk.*

Au temps où tous les animaux étaient des hommes et des femmes, quelques-uns moururent, et la lune avait coutume de dire : « Toi relève-toi, » et ils ressuscitaient. Mais un jour un vieillard dit : « Laisse-les rester morts. » Et depuis aucun d'eux ne revint à la vie, sauf la lune qui continue à ressusciter.

## CVI

## ORIGINE DE LA MORT (2)

*Tribu : Nungahburrah.*

*Bahlû* (la lune) regardait une nuit la terre, alors que sa lumière l'éclairait bien, afin de voir si quelque chose bougeait. C'est quand tous les êtres terrestres dormaient qu'il (3) aimait à jouer avec ses trois chiens. Il les appelait chiens, mais les hommes les nommaient serpents : la vipère, le serpent noir et le serpent tigré. Comme

(1) Recueil inédit de Miss Howitt, cité par Howitt, *S. E. Tr.*, p. 429.

(2) K.-Langloh Parker, *Austr. Leg. Tales.*, p. 8-10.

(3) Comme le plus souvent en Australie, la Lune est ici du sexe masculin. (Cf. encore la légende n° XXXI.)

*Bahlû* regardait à terre, ayant à ses côtés ses trois chiens, il vit une douzaine environ de Noirs qui traversaient un cours d'eau. Il les appela, leur disant :

« Arrêtez. Je vous prie de porter mes chiens de l'autre côté du cours d'eau. »

Mais les Noirs, malgré leur amitié pour *Bahlû*, n'aimaient pas ses chiens. Car à plusieurs reprises, comme il avait amené ses chiens à terre, ils avaient mordu, non seulement des chiens terrestres, mais aussi leurs maîtres. Et le poison des morsures avait tué ceux qui avaient été mordus. C'est pourquoi les Noirs répondirent :

« Non, *Bahlû*, nous avons trop peur. Tes chiens pourraient nous mordre. Ils ne sont pas comme nos chiens, dont la morsure n'est pas mortelle. »

*Bahlû* dit : « Si vous faites ce que je vous demande, quand vous mourrez, vous reviendrez à la vie, sans plus mourir ni rester à l'endroit où on aura mis votre cadavre. Voyez ce morceau d'écorce. Je le jette à l'eau. — Et il jeta à l'eau un morceau d'écorce. — Voyez, il revient à la surface et flotte. Voilà comme il adviendra de vous, si vous faites ce que je vous demande : d'abord vous enfoncerez en mourant, puis vous ressusciterez en remontant. Mais si vous ne transportez pas mes chiens, fous que vous êtes, vous mourrez ainsi — et il jeta dans l'eau une pierre qui alla au fond. — Vous serez comme cette pierre, et jamais vous ne remontrerez, ô insensés ! »

Mais les Noirs répondirent : « Nous ne pouvons le faire, *Bahlû*. Nous avons trop peur de tes chiens. »

« Eh bien, je descendrai et les transporterai moi-même pour vous montrer qu'ils sont doux et inoffensifs. »

Et *Bahlû* descendit sur terre, avec le serpent noir enroulé autour d'un bras, le serpent tigré autour de l'autre et la vipère sur l'épaule, tout près de son cou. Il les passa de l'autre côté. Ayant traversé le cours d'eau, il

ramassa une grosse pierre et la jeta dans l'eau, disant :

« Eh bien, lâches, vous n'avez pas voulu faire ce que *Bahlû* vous demandait et ainsi vous avez pour toujours perdu la chance qui vous était offerte de ressusciter. Vous resterez où on vous mettra, comme fait cette pierre sous l'eau, et comme elle, vous semblerez une parcelle de la terre où vous serez posés. Si vous aviez fait ce que je vous demandais, vous auriez pu mourir autant de fois que moi et revenir à la vie comme moi. Mais maintenant vous ne serez que des Noirs pendant votre vie et des ossements après votre mort. »

*Bahlû* semblait si irrité, et ses trois serpents sifflaient si féroceement, que les Noirs furent enchantés de les voir disparaître derrière les arbres. Toujours les Noirs avaient eu peur de trois chiens de *Bahlû* et maintenant ils les haïssaient et disaient : « Si nous pouvions les prendre à *Bahlû*, nous les tuerions. » Et depuis, chaque fois qu'ils virent un serpent isolé ils le tuèrent. Mais *Bahlû* ne leur en envoya que davantage en disant :

« Aussi longtemps qu'il y aura des Noirs, il y aura des serpents pour leur rappeler qu'ils n'ont pas fait ce que je leur demandais (1). »

---

(1) Ainsi la légende explique aussi le grand nombre des serpents dans la région.



# TABLE DES MATIÈRES

---

PRÉFACE. . . . .	V-VI
NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE . . . . .	VII-XI

## INTRODUCTION

CH. I. Type somatique et type culturel des Australiens . . . . .	I
II. Les systèmes de filiation . . . . .	XXIII
III. De la primitivité des Arunta (note additionnelle). . . . .	XXXIII
IV. Modifications sociales . . . . .	XXXV
V. Les idées des Australiens sur la conception et la réincarnation . . . . .	XLIV
VI. Réincarnation et totémisme (note additionnelle). . . . .	LXI
VII. Les deux doctrines religieuses et le rhombe sacré . . . . .	LXVII
VIII. L'idée de puissance magico-religieuse . . . . .	LXXXI
IX. Mythe et rite . . . . .	XCI
X. Le contenu des légendes. . . . .	C

## MYTHES ET LÉGENDES

I-IV. Origine des hommes et des totems . . . . .	4
V-XII. Origine des hommes. . . . .	8
XIII. Origine des femmes . . . . .	15
XIV-XV. Origine des sexes. . . . .	17
XVI. Origine des hommes et de la mer. . . . .	18
XVII. Origine du feu, des hommes et de la pluie . . . . .	20
XVIII. Les enfants à la peau sombre et les enfants à la peau claire. . . . .	21
XIX. Origine des animaux. . . . .	25
XX. Origine de certains poissons . . . . .	27
XXI. Origine de l'homme et du soleil . . . . .	29
XXII-XXVI. Le soleil. . . . .	29
XXVII. Le jour et la nuit . . . . .	35
XXVIII-XXXIII. La lune . . . . .	36
XXXIV-XXXV. Les phases de la lune . . . . .	42
XXXVI. Pluralité des lunes. . . . .	44
XXXVII. Le halo de la lune . . . . .	45
XXXVIII. La lune et l'aigle. . . . .	47

XXXIX	Les Murrumbung-uttia et les corps célestes. . . . .	48
XL	La dispersion des hommes et l'origine des étoiles. . . . .	49
XLI	Origine des étoiles . . . . .	50
XLII	Origine de certaines étoiles et des kangourous . . . . .	51
XLIII	L'Etoile du matin. . . . .	53
XLIV	Origine des Pléiades . . . . .	56
XLV	Origine de la Voie lactée. . . . .	62
XLVI-LVII	Origine du feu. . . . .	64
LVIII	Origine du feu et des animaux . . . . .	82
LIX	Origine des vents. . . . .	83
LX	Origine des eaux . . . . .	84
LXI-LXII	Le déluge. . . . .	86
LXIII	Origine de la mer . . . . .	88
LXIV	Origine de la pluie et de certains oiseaux . . . . .	89
LXV	Les grenouilles annonciatrices des crues . . . . .	90
LXVI	Bayamie et les fleurs. . . . .	92
LXVII-LXXIII	Origine des réglemations matrimoniales. . . . .	99
LXXIV-LXXVI	Origine des totems. . . . .	115
LXXVII	L'animal-kangourou et les hommes-kangourou . . . . .	119
LXXVIII	Les deux femmes-unjiamba. . . . .	123
LXXIX	Origine des ulpmerka . . . . .	125
LXXX	Les ulpmerka et les deux Kukaitcha . . . . .	126
LXXXI	Les trois femmes. . . . .	130
LXXXII	Origine des rites d'initiation. . . . .	133
LXXXIII	L'homme-émou maigre. . . . .	134
LXXXIV	Les trois hommes-chien-sauvage . . . . .	137
LXXXV	La pierre Erathipa . . . . .	141
LXXXVI	Les Oruntcha et les hommes-lézard. . . . .	143
LXXXVII	Les femmes-unthippa. . . . .	146
LXXXVIII	Origine de l'émou . . . . .	148
LXXXIX	Murtu-murtu, les chiens-sauvages et le rhombe . . . . .	149
XC	Les Tumana et les churinga . . . . .	150
XCI	Atnatu. . . . .	151
XCII	Mungan-ngaua et Tundun. . . . .	153
XCIII	Les deux Brambambull. . . . .	155
XCIV	La demeure de Nurundere . . . . .	157
XCV	Nurunduri. . . . .	157
XCVI	Ngrundurie et l'île sainte Narungowie. . . . .	159
XCVII	Le départ de Baiame. . . . .	161
XCVIII	Baiame chasse Mullion. . . . .	162
XCIX	La borah de Bayamie . . . . .	163
C	La femme-perroquet et la femme-serpent-d'eau . . . . .	176
CI-CII	Bunjil, sa famille et son couteau. . . . .	178
CIII	Bundjel, la corneille et le geai . . . . .	180
CIV-CVI	Origine de la mort . . . . .	182







